

DE LA SERVIDUMBRE AL SERVICIO

ESTUDIO DEL LIBRO DEL EXODO

GEORGES AUZOU

2.ª edición



**ACTUALIDAD
BIBLICA**

2

GEORGES AUZOU

Profesor de Sagrada Escritura en el
Seminario Mayor de Rouen

DE LA
SERVIDUMBRE
AL SERVICIO

ESTUDIO DEL
LIBRO DEL EXODO

Segunda edición

EDICIONES FAX
Zurbano 80
MADRID

Original francés: *De la servitude au service. Étude du Livre de l'Exode*, par GEORGES AUZOU, Professeur d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Rouen.—Éditions de l'Orante. Paris.

© Éditions de l'Orante
Ediciones FAX. Madrid, España

Traducción por
CONSTANTINO RUIZ-GARRIDO

Es propiedad
Impreso en España 1969
Printed in Spain
Depósito legal: M. 23682.—1969

ACTUALIDAD BIBLICA

La palabra y el Espíritu

- 1.—BOISMARD, LÉON-DUFOUR, SPICQ y otros. *Grandes temas bíblicos*. 3.ª ed.
- 2.—AUZOU. *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo*. 2.ª ed.
- 3.—SCHNACKENBURG. *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*. 2.ª ed.
- 4.—AUZOU. *El don de una conquista. Estudio del Libro de Josué*.
- 5.—LENGSFELD. *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico*.
- 6.—AUZOU. *La fuerza del espíritu. Estudio del Libro de los Jueces*.
- 7.—JEREMÍAS. *Palabras de Jesús*.
- 8.—BOISMARD. *El Prólogo de San Juan*.
- 9.—CERFAUX y CAMBIER. *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*.
- 10.—BERNARD REY. *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación, según San Pablo*.
- 11.—CERFAUX. *Mensaje de las parábolas*.
- 12.—VAN IMSCHOOT. *Teología del Antiguo Testamento*.
- 13.—TOURNAY. *El Cantar de los Cantares. Texto y comentario*.
- 14.—CASABÓ. *La Teología moral en San Juan*.
- 15.—AUZOU. *La danza ante el Arca. Estudio de los Libros de Samuel*.
- 16.—SCHLIER. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*.
- 17.—TROADEC. *Comentario a los Evangelios Sinópticos*.
- 18.—HAAG. *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*.
- 19.—ANDRÉ BARUCQ. *Eclesiastés. Qoheleth. Texto y comentario*.
- 20.—SCHELKLE. *Palabra y Escritura*.

PROLOGO

Un libro de tan extraordinaria riqueza, lleno de hechos tan memorables como decisivos, portador de una revelación capital, no podríamos explicarlo de manera simplista y facilona. Esto quiere decir que la ayuda que ponemos aquí a la disposición de los lectores de la Biblia, exige de ellos una colaboración activa.

El método seguido es el método de los estudios bíblicos que se utiliza en la Iglesia de hoy. Sus rasgos esenciales, tuvimos ocasión de exponerlos en nuestra obra anterior: La Palabra de Dios (vers. española), Madrid 1964. Los frutos de este método son una de las bendiciones de Dios sobre nuestro tiempo. Nos esforzaremos constantemente por responder a sus exigencias, de orden literario e histórico, sin dejar nunca de tender hacia una comunión plenamente religiosa con la palabra de Dios. Este esfuerzo, si conduce a esta meta y, principalmente, si nos lleva a una comunión plenamente religiosa con el Señor en la oración, entonces será un esfuerzo fiel a la Sagrada Escritura. De lo contrario, será un empeño vano y fuera de lugar.

El estudio va acompañando al texto del Exodo según la secuencia misma de dicho texto, tal y como se propone a una lectura continua. Así que (apenas hará falta advertirlo) estamos suponiendo siempre que el lector tiene a la vista su Biblia, abierta en el capítulo o en el pasaje estudiado. No la perdamos nunca de vista. Esta disposición la entenderemos de manera tan habitual, que los versículos bíblicos (considerados uno a uno o por pequeños conjuntos, antes o después de una perspectiva

más general) serán citados frecuentísimamente mediante la simple referencia al número de los capítulos y versículos. En los demás casos, haremos la traducción con el mayor rigor posible. Y si se apartara demasiado sensiblemente de las traducciones corrientes, entonces daremos la razón o ésta aparecerá bien clara.

Este propósito de ir siguiendo paso a paso el libro inspirado, tendrá algunas excepciones, inevitables o bien oportunas. Por ejemplo, habrá que dedicar un estudio especial a la revelación del Nombre de Dios, mientras que los versículos directamente interesados se inscriben dentro de un conjunto estudiado anteriormente. De la misma manera, al fin, será preciso reunir las dos secciones litúrgicas que están separadas por el relato del "becerro de oro". Se realizarán algunas reagrupaciones, cuya justificación aparecerá espontáneamente. Finalmente, algunos temas, nociones o puntos de doctrina, podrán exigir a veces un desarrollo más o menos sintético. Pero, de manera general, la lectura continua del texto será la ley de nuestro estudio. Nos daremos cuenta de ello perfectamente, con sólo dar una ojeada al índice de la obra.

El libro del Exodo y toda la Biblia son, claro está, la fuente primera y privilegiada de nuestras explicaciones, observaciones y reflexiones. Las referencias a los textos lo manifestarán bien a las claras. Sin embargo, hemos utilizado algunas obras o artículos. Las notas del pie de página darán testimonio de ello. Y cada cita pretenderá ser un homenaje a los autores citados. Algunos, como veremos perfectamente, tienen derecho especial a nuestra gratitud. No hace falta decir que también esta vez tengo que dar gracias especialísimas a aquellos que me estimularon a realizar este trabajo, y sin los cuales nunca lo habría emprendido: los alumnos de nuestro seminario y numerosos amigos de la Biblia.

Apenas aludiremos a la interpretación patrística. Y sentimos no hacerlo. En efecto, es penoso parecer que damos de lado a la riqueza que se ha ido acumulando en la obra de los Padres de la Iglesia y de sus grandes herederos. Pero había que escoger. Y es cuestión de método. Nuestra tarea es ir recogiendo lo que se halla en la Biblia misma, leída—desde luego—dentro de nuestra comunidad de fe y a la luz de la tradición. Pero les corresponde a otros—historiadores y teólogos—exponer el desarrollo ulterior del pensamiento cristiano, dirigido por el Espíritu de Dios en el seno de la Iglesia. Y, si alguna vez tenemos que tratar puntos de teología bíblica, no haremos teología en el

sentido completo y tradicional del término. El biblista debe ser modesto y aceptar los límites que su programa le impone.

Sin embargo, la preocupación de descubrir la revelación bíblica en un libro que está vinculado con todos los demás libros de la Biblia y que da un testimonio incomparable de toda la tradición bíblica, nos conducirá frecuentemente hasta el Nuevo Testamento. Pero entonces intentaremos respetar el sentido del desarrollo de una revelación que fue dada en la historia. Y no haremos decir a textos antiguos lo que no han dicho, a pesar de seguir siendo sensibles a la abertura de dichos textos hacia una plenitud de significación que habría de sobrevenirles.

¡Quiera Dios que logremos observar esta economía que, de manera tan discreta como segura, permite que nos estemos encontrando sin cesar con Jesús el Señor!

INTRODUCCION

ORDENACION GENERAL DEL EXODO

El libro del Exodo se presenta, en su conjunto, como un relato seguido. Pero se organiza, evidentemente, en torno a dos grandes acontecimientos: la “salida”¹ de los israelitas del país de Egipto, en donde habitaban desde hacía mucho tiempo, y la “alianza” que con ellos hace el Señor Dios al revelarse en el Monte Sinaí.

Es cómodo y útil para la inteligencia del mensaje del Exodo, contemplar como en un plano la concatenación de los capítulos² y su contenido esencial.

Hasta el capítulo XV, el escenario de los acontecimientos es Egipto. En primer lugar, se describe la situación del grupo semítico descendiente de Jacob³, víctima de las medidas de opresión gubernamentales (cap. 1). Sobre este fondo dramático, asistimos a los comienzos encantadores, y luego dramáticos, de

¹ Tal es la significación de la palabra “éxodo”, de origen griego, que—tradicionalmente—sirve de título a este libro, aunque expresa sólo una parte de su contenido.

² Para facilitar esta primera visión de conjunto, mencionaremos únicamente los capítulos. Una división exacta exigiría la indicación de los versículos (así, por ejemplo, en 7, 17; 15, 21-22; 20, 17-18). En la presente obra, cuando se trate del libro del Exodo y no pueda surgir la menor duda, indicaremos únicamente capítulo y versículos. Sin embargo, utilizaremos la sigla Ex cuando haya el menor peligro de confusión.

³ Este grupo semítico lo conocemos ya por el libro del Génesis, que continúa en el libro del Exodo.

una magnífica carrera: la carrera del hombre excepcional cuyo nombre, persona y actividad llenará todo el libro: Moisés (capítulo 2). En su calidad de evadido, Moisés recibe en el desierto una experiencia religiosa que condicionará toda la historia siguiente; Dios se le revela y le llama para una misión: librar a sus hermanos del yugo egipcio (caps. 3-7). Los esfuerzos que Moisés realiza, con esta finalidad, cerca de la autoridad suprema de Egipto, son presentados en aquellas escenas célebres a las que ordinariamente se conoce con el nombre de las “plagas de Egipto” (caps. 7-11). En la última escena, se produce la distensión política y los israelitas se marchan bruscamente, acaudillados por su poderoso líder (caps. 11-13). Atraviesan, en medio de circunstancias épicas extraordinarias, la garganta del Mar de los Juncos, que los protege contra los perseguidores. Y ya se encuentran libres en las inmediaciones de la península del Sinaí (caps. 14-15).

Desde el capítulo 15 hasta el final, la historia se sitúa en la península del Sinaí. Los israelitas avanzan en dirección Sur, paralelamente al litoral del Mar Rojo. Nos enteramos de su penosa peregrinación por el desierto, de las situaciones críticas por las que atraviesan. Y también de los asombrosos auxilios divinos, que les permiten triunfar de esas dificultades (capítulos 15-18). En el corazón del macizo montañoso que ha conservado el nombre de Sinaí, Dios se manifiesta de manera fulgurante (cap. 19). Es el preludio de la Alianza. Pero el relato queda interrumpido para proponer dos grupos de leyes: el Decálogo (cap. 20). Y otra que es de índole muy distinta. Se ha convenido en llamarla el “Código de la Alianza” (caps. 21-23). La Alianza es sellada en una celebración sacrificial, que se nos describe brevemente (cap. 24). Lo que sigue es de carácter muy distinto: descripción larga y minuciosa del santuario desmontable y portátil que será el lugar de la Presencia de Dios en medio de los suyos (caps. 25-31). El relato de los acontecimientos se reanuda para contarnos el terrible asunto llamado del Becerro de oro, ruptura de la Alianza, seguida por la intercesión de Moisés, y por el perdón y reconciliación con Dios (caps. 32-34). El final del libro narra vigorosamente algunos detalles anunciados ya en otros capítulos: la ejecución del santuario ambulante, proyectado con anterioridad. Y, cuando el santuario está acabado, entonces Dios manifiesta que lo convierte en su Morada (caps. 35-40).

ESPIRITU E IMPORTANCIA DE LA OBRA

Existe, pues, en el libro del Exodo un equilibrio de conjunto y una unidad real. Esta unidad es debida a una presentación cronológica aproximada de los episodios relatados. Pero hay más. Los acontecimientos del Exodo se armonizan, se encadenan, concurren en un mismo movimiento universal. Y las diferentes secciones de la colección tienen, finalmente, una significación única. A pesar de una extraordinaria complejidad literaria, y a pesar de la diversidad de los temas que se presentan a la reflexión, un vigoroso pensamiento construye el libro y unifica sus elementos. Creemos que tal pensamiento lo hemos expresado a través del título del presente estudio (“De la Servidumbre al Servicio”): la liberación de un pueblo que vivía en servidumbre, para que pueda verdaderamente servir a Dios.

En una palabra, se trata del nacimiento y formación inicial del “pueblo de Dios”. Con respecto al tiempo anterior, se conocía—gracias a los recuerdos acumulados acerca de los “Patriarcas”—una familia, un clan, cuyos descendientes se habían establecido más o menos en Canaán y Egipto. Pero lo que creó a Israel como tal, fue la “salida de Egipto” y la “alianza del Sinaí”. Desde luego, nos guardaremos bien de idealizar aquel grupo bastante confuso y a menudo digno de lástima, que caminaba por el desierto. Sin embargo, con él comienza todo. Y él es ya, y para siempre, “el pueblo santo de Yahvé”. En la Biblia y para todos los creyentes, Dios no será ya únicamente el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, sino también “Yahvé que nos hizo salir del país de Egipto, de casa de servidumbre”. Y a lo largo de los siglos Israel se referirá siempre a los acontecimientos del Exodo y del Sinaí, cuando se dirija a su Dios y celebre sus obras. El sentido de su paso por la historia y de su destino, los fundamentos de sus instituciones y de sus compromisos esenciales, la ley profunda de su vida: Israel sabe que se los debe a los acontecimientos de entonces. Nos hallamos, pues, en el punto-manantial de la Historia Sagrada y de toda la revelación, en el corazón mismo de la Biblia. Así que el Exodo es, literalmente, una obra capital: el libro cuyo cono-

cimiento es indispensable para la inteligencia de todos los demás libros bíblicos⁴.

Por otra parte, este libro tan fundamental nos proporcionará una riqueza excepcional de hechos, nociones y temas verdaderamente constitutivos de la revelación dada a Israel. Bastará enumerar y caracterizar en algunas palabras los descubrimientos bíblicos que vamos a hacer: el *Nombre de Yahvé*, ese Nombre reservado para las relaciones del Señor con su pueblo y que hará que dicho pueblo entre en el misterio de la salvación; *la liberación*, que es tanto el comienzo como el anuncio de toda la obra divina de "redención"; *la Pascua*, que es salvación del pueblo y celebración sacramental de dicha salvación; *el paso milagroso del Mar*, gracia bautismal de los elegidos e instauración de una vida nueva; *el Maná*, viático de los peregrinos que van caminando hacia su Señor; *el desierto*, prueba de la fidelidad y del encuentro con Dios; *la Nube*, señal de la presencia eficaz de Dios que camina con su pueblo; *el pecado de idolatría*, que provoca una crisis grave; *el culto del Dios santo*, que es el Servicio—esencial y perfecto—del pueblo santo; *la Ley*, los preceptos, el Decálogo, invitaciones íntimas de Dios al corazón de su pueblo y programa de vida en el espíritu de la Alianza; *la Alianza* misma, que es el centro del libro y que lo impregna por completo: gracia del amor de Dios hacia su pueblo y comunión de vida en una fecunda fidelidad; *Moisés*, el hombre de Dios, el profeta, el guía que conduce a su pueblo por los caminos de la libertad y del servicio, el mediador...

Además, el libro del Exodo va mucho más allá de sí mismo. Se ramifica—de alguna manera—en los demás libros bíblicos. No sólo su contenido reaparece y revive en ellos. Sino que, desde los profetas hasta los sabios, desde David hasta Esdras, desde el Judaísmo hasta el Cristianismo, el Exodo prolonga sus temas, se va cumpliendo, hasta llegar a la "plenitud" de Cristo, hasta llegar a la Iglesia, hasta llegar a nuestras vidas en las que vuelven a vivirse hoy día las experiencias de la liberación, de

⁴ Si—por hipótesis—lo suprimimos del catálogo de los libros bíblicos, entonces la historia del Pueblo de Dios quedaría truncada, ignoraríamos su causa primordial. El edificio de la revelación bíblica quedaría sin base. Y gran parte de la Biblia sería enigmática o quedaría sin explicación suficiente. Numerosas referencias o alusiones bíblicas serían ininteligibles.

la Pascua, de la Alianza. Así, pues, si queremos que nuestro estudio del Exodo sea un verdadero estudio del libro, no podremos limitar siempre el alcance de los textos a las fronteras aparentes de su lectura ni encerrar en medidas demasiado estrechas una significación que exige superaciones.

Esto no quiere decir que vamos a evocarlo y explicarlo todo. La intención de nuestra obra no es hacer algo exhaustivo. Cada lector del texto sagrado, a la luz de la fe y con el celo de la investigación, en comunión con el pensamiento de la Iglesia que le presenta la Palabra de Dios y con el pensamiento de todos los hombres fieles que han escrutado ya el Libro, irá descubriendo cada vez más cosas que no ha sido oportuno ni posible decir.

LA SITUACION LITERARIA

La unidad del libro se halla en un nivel profundo. En el nivel de la lectura corrida y atenta del texto, el carácter dispar de la composición salta a la vista.

Abundan los comienzos abruptos⁵ (así, por ejemplo: 2, 14; 4, 14; 6, 2; 6, 14; 6, 28; 7, 8; etc.), las detenciones bruscas de la narración (verbigracia: 11, 2; 11, 10; 12, 41-42; 16, 1; 19, 25; 20, 21; 24, 18; etc.), la mezcla de relatos y leyes (nos daremos cuenta especial de esto, estudiando los caps. 11-13), las repeticiones que constituyen doble empleo (compárese, por ejemplo, los capítulos 3-5 con los caps. 6-7; 12, 1-3 con 12, 43-49; 12, 14-20 con 13, 3-10; 22, 29 con 34, 19; 23, 14-19 con 34, 23-26). Los informes que se nos proporcionan, no son todos ellos coherentes: así ocurre, por ejemplo, a propósito del suegro de Moisés (2, 18 y 3, 1) y del Monte de Dios (16, 1; 19, 11 y 17, 6; 33, 6). Dos ordenanzas muy diferentes se refieren al altar de los holocaustos (20, 24 y 27, 48; 38, 1-7). No parece que se respete siempre el encadenamiento de los hechos: el Arca del Testimonio y el Tabernáculo de la Reunión son men-

⁵ Los títulos, subtítulos y división de párrafos, que hallamos corrientemente en las Biblias traducidas, son de gran comodidad. Pero no hace falta decir que no se encuentran en el texto bíblico propiamente dicho.

cionados como utilizables antes mismo de ser contruidos (16, 34 comparado con 37, 1-9; 33, 7 comparado con 36, 8-38; 40, 17-33). Podríamos indicar muchos otros indicios que manifiestan que el libro fue compuesto tomando como punto de partida fuentes diversas, y frecuentísimas por la simple yuxtaposición de los elementos, relatos o demás piezas literarias, proporcionados por dichas fuentes.

En efecto, aquí ocurre como en el libro del Génesis y en el de los Números. Las tres grandes tradiciones yahvista, elohista y sacerdotal han confluído también (irregularmente repartidas) en el libro del Exodo ⁶.

De los 1.200 versículos que, en cifras redondas, tiene el libro del Exodo: unos 230 proceden del Yahvista; 340, del Elohistia; y 630, del Sacerdotal. El texto J, que comprende el código ritual del capítulo 34, está—sin embargo—compuesto principalmente de relatos. El texto E es casi el equivalente del anterior en cuanto a las partes narrativas, pero se le atribuye además el Decálogo y el Código de la Alianza, que suman más de una centena de versículos. En cuanto al texto P, que no se caracteriza generalmente en los relatos sino por su habitual puntualización de indicaciones cronológicas y genealógicas, diremos que constituye una gran masa en razón de sus largas secciones litúrgicas, las cuales forman en gran parte la segunda mitad del libro ⁷. Adiciones mínimas de carácter deuteronomí-

⁶ Es muy importante (para seguir bien este estudio del libro del Exodo) que sepamos de qué se trata cuando en el lenguaje de la exégesis bíblica, hablamos de estas "tradiciones". Si el lector no está informado sobre la materia, podrá consultar nuestra obra: *La Tradición bíblica* (vers. esp.), Madrid 1961 (que, en adelante, designaremos con la abreviatura: T. B.), pp. 144-154 y 237-247. Encontraremos también una presentación de conjunto en H. CAZELLES, en la obra: *Introduction à la Bible*, I (Desclée et C^{ie}, 1957 y 1959), pp. 348-382. En otra de nuestras obras, titulada: *La Palabra de Dios* (vers. esp.), Madrid 1964 (mención abreviada: P. D.) hallaremos también una exposición—aunque demasiado sucinta—de este tema: pp. 59-63. En esta última obra que acabamos de citar, podremos ver una rápida evocación de la historia de la postura "crítica", la cual, no sin matices y evitando todo endurecimiento, ha terminado por imponerse de manera general (páginas 357-362 y 386-388).

⁷ Véase T. B., pp. 196-198, 235-236. Podremos ver un cuadro de conjunto de los textos J, E y P, en la obra citada, pp. 152-154 y 246-247. No es necesario reproducirlo aquí. Iremos haciendo alusiones a medida que lo exija nuestro estudio.

co o pequeños retoques de redactor se irán notando en algún lugar que otro.

Conviene hacer aquí algunas reflexiones.

En primer lugar, esta pluralidad de fuentes, o más bien de tradiciones recogidas, y esta fragmentación del texto actual (fragmentación, a veces, extraordinaria) no se imponen sino con la reserva de la que toda sana crítica sabe echar mano. Aunque las reparticiones admitidas habitualmente lo son por razones serias, sin embargo, hay que saber—como afirman los mismos especialistas—que no se puede dar un carácter de fijación absoluta a ciertas discriminaciones difíciles y todavía vacilantes.

Segunda observación, que es más bien un recuerdo de lo que siempre debe tener muy presente un lector de la Biblia: una cosa es el nivel histórico de la redacción última de un texto como los que se encuentran en el Pentateuco; y otra cosa muy distinta, la edad de la tradición utilizada por él o simplemente reproducida. Podría ocurrir que una tradición recogida no sólo por el Elohistia sino también por el Sacerdotal fuera más antigua que la tradición representada por el Yahvista. El haber sabido distinguir estos tres textos es uno de los grandes méritos de la ciencia exegética. Y el haber sabido reconocer la antigüedad de las tradiciones consignadas en estos textos es otro mérito no menor.

Una última consideración se nos impone a propósito de la complejidad literaria del texto bíblico. Y es la consideración más importante: Teniendo en cuenta el escalonamiento cronológico de los niveles J, E y P, por un lado, la antigüedad y la progresión de las tradiciones que se van precisando y desarrollando a lo largo de los siglos, por otro lado, veremos que en la compilación bíblica está esbozada una verdadera historia del pensamiento religioso del pueblo de Dios. Y es sencillamente admirable el descubrir, juntamente con esta tradición en marcha, el dinamismo vivo de la revelación divina dada a los hombres. Nos gustaría que ésta fuera una de las preocupaciones de nuestro estudio. Y pensamos recibir de ella grandes enseñanzas.

HISTORIA DE LA COMPOSICION

La situación literaria del libro del Exodo se explica por la historia de la composición. Podemos escribir esta historia siguiendo sus principales etapas. Y vale la pena detenerse un poco en ella. De esta historia recibirá luz muy provechosa el estudio de las diferentes partes y temas del Exodo.

La base del libro la constituyeron los hechos. En efecto, cualquiera que sea la manera con que más tarde se narre la historia, y—por tanto—más allá de las formas literarias debidas a la tradición o a los escritores: una sana crítica sostiene que tan sólo en el caso de que hayan sucedido realmente algunos acontecimientos esenciales se puede explicar suficientemente la historia y la tradición. Tales acontecimientos esenciales son: la salida de Egipto de un grupo de origen más o menos arameo, que había permanecido durante largo tiempo en la región oriental del Delta y que terminó por verse oprimido, una salida—digo—que se efectuó en condiciones tan excepcionales que pudo ser considerada como milagrosa; después, una permanencia larga en la península del Sinaí, en donde el grupo (más bien heterogéneo) que había salido de Egipto, adquirió su cohesión y se vinculó a un Dios único cuyo nombre era Yahvé; finalmente, toda esta historia se halla dominada por Moisés y se lleva a cabo gracias a su acción decisiva.⁸

La impresión que estos acontecimientos dejaron en los testigos y en sus descendientes inmediatos fue extraordinariamente viva. La memoria de ellos se fijó inmediatamente y se perpetuó a través de las conversaciones habituales de los clanes en las tiendas de campaña, a través de los cantos de la danza y de las fiestas (el estribillo de 15, 21 es un antiguo testimonio). Sin duda alguna, más determinantes todavía para la tradición

⁸ Suponemos que se conocen las grandes etapas y las principales situaciones de la historia de Israel desde el siglo XIII al siglo V antes de nuestra era. Las encontraremos esbozadas en P. D., pp. 58-64. Y menos sucintamente en T. B., pp. 83-245. Con estas obras o con otras (por ejemplo, la de DANIEL-ROPS o la de RICCIOTTI), es necesario adquirir algún conocimiento sobre el desarrollo histórico de Israel desde su salida de Egipto hasta el regreso del destierro babilónico. Solamente así comprenderemos la historia literaria esbozada en estas páginas.

fueron los aniversarios, las celebraciones religiosas en las que se conmemoraban los sucesos, alabando al Señor que había tenido la iniciativa en ellos y que los había dirigido con su mano.

El grupo étnico y religioso que hacía vida nómada en las estepas sinaíticas no se constituyó sin que sus responsables, y principalmente Moisés, le dieran algún estatuto, de carácter—a la vez—cultural y social. Se estima que cierto número de *toroth*⁹ se remontan a los últimos años de la estancia de los hebreos en las regiones del Sur o del Sudeste de Palestina, cierto número de *toroth*—digo—que se encuentran o bien agrupadas como en el Código de la Alianza y principalmente en el Decálogo en su forma antigua, o bien envueltas en relatos como los de la Pascua (caps. 12-13). Nos parecería que esta actividad “legislativa” de Moisés estaría testimoniada en textos como 15, 25b; 17, 14; 24, 4; 31, 18; 34, 28.¹⁰

⁹ Acerca del sentido de la palabra *torah*, en plural *toroth*, véase P. D., pp. 118-121; T. B., p. 95.

¹⁰ Difícil será poner seriamente en duda que, entre el grupo de personas acaudilladas por Moisés, hubo escribas o expertos en escritura. E, indudablemente, el primero entre ellos era el mismo Moisés, el cual había recibido formación literaria durante la época de su educación egipcia. Los signos arcaicos grabados en las paredes rocosas del Sinaí hacia el siglo XVI, probablemente por obreros semitas empleados en las minas egipcias, y que son los vestigios más antiguos que se conocen de una escritura alfabética que se anda investigando, hacen totalmente plausible el hecho de esta actividad literaria de Moisés. “Los documentos paleosinaíticos o protosinaíticos son conocidos por este nombre porque fueron hallados en la península del Sinaí, y porque—por otra parte—se denomina ‘sinaíticos’ a secas, a los grafitos arameos, de época muy posterior, que se encuentran en la misma región. Estos documentos, que son unos cuarenta, y que consisten en textos breves o en palabras aisladas, están grabados en la roca o sobre figuritas de piedra. El lugar del que proceden (cuyo nombre moderno es Serabit el-Khadim) es un lugar de yacimientos de turquesa, explotados por los egipcios en diferentes épocas, como lo demuestran inscripciones jeroglíficas u objetos de procedencia egipcia. Se encontraba allí un santuario de la diosa Hathor, conocida con el nombre de “dama de las turquesas”. En las inscripciones egipcias se habla de la presencia de extranjeros, presencia confirmada también por las inscripciones no egipcias: estos extranjeros, canteros o peregrinos, capaces de escribir en su propia lengua, podemos suponer que vinieron de algún centro más septentrional. En cuanto a la fecha, podemos escoger entre las proximidades del 1800 y las proximidades del 1500, según que uno se refiera a una fecha u otra de la explotación de las turquesas: en el primer caso nos encontraríamos en una época anterior a la de cualquier otro documento alfabético; en el segundo caso, en un período contemporáneo del ugarítico” (cuneiforme alfabético de Ras Shamra, en la costa de Siria). M. COHEN, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris 1958, pp. 115-116.

El período que sigue a la invasión de Canaán por los hebreos, hasta la elevación de David al poder, no nos es conocido sino de manera fragmentaria e insuficientemente detallada. Israel, a la sazón, no tiene aún más que una situación precaria. Y su unidad es muy débil. Pero no por eso las tradiciones dejan de progresar (tenemos un eco en un viejo cántico: el Cántico de Débora, Jue 5, 4-5). Con el tiempo, como es normal, las tradiciones adquieren cierta consistencia. Se hallan formulaciones. Y también se embellecen. Los santuarios y lugares de peregrinación realizan una gran labor en esta especie de cristalización. Parece que, al comienzo de este período en que los israelitas comenzaban a fijarse, se constituyó el Código de la Alianza.

La institución de la monarquía davídica y la creación del Estado israelita son un nuevo punto de partida. Israel, al adquirir más plena conciencia de sí mismo, adquiere también conciencia de su pasado y principalmente de los acontecimientos que le convirtieron en pueblo de Dios. No quiere perder esta herencia de tradición. Ha llegado el momento de redactar sus hechos. Los escritores del rey, formados en la escuela de los escribas de Egipto, pondrán manos a la obra. Va tomando cuerpo una primera versión oficial de las tradiciones.

Podemos pensar que esta versión retenía menos los detalles o circunstancias concretas del Exodo que los escasos hechos esenciales que dominaban toda esa historia. Y, como es lógico, el tono de la narración era el propio de la prosa épica. Las páginas (de redacción un poco más tardía) que poseemos, han conservado a menudo dicho tono (véase, por ejemplo, 12, 29-43; 14, 19-31). Los secretarios de David y Salomón, así como los sacerdotes, no están menos preocupados por consignar costumbres y prescripciones, las cuales (más todavía que un venerable patrimonio) son las señales de la Alianza y la expresión de la voluntad de Dios. Se constituyen dos clases de códigos de leyes, a las que quizás se pone ya en relación con narraciones o ciclos de historia. El templo de Jerusalén, santuario del Yahvismo, se convierte—como es muy natural—en el depositario de estos archivos que le sirven de fundamento. Sin embargo, el templo de Jerusalén no es más que el santuario del Sur. Para las tribus del centro y de las regiones septentrionales de Palestina, habrá otros lugares santos (como Bethel y muy pronto la

nueva capital, Samaria) que desempeñen el mismo papel ¹¹. La tradición oral continúa, desde luego, su progresión, a pesar de estas redacciones. Por lo demás, en esta época, las personas que saben leer no son todavía numerosas.

En el reino de Judá y en Jerusalén, quizás en el siglo X, una forma de la tradición fue fijada por un escritor de genio. Tenemos la suerte de poseer parte de la obra en su estado antiguo. Es el texto que conocemos hoy día con el nombre de yahvista. Después de presentar lo que él sabía y concebía acerca de los “orígenes”, y después de contar—prolija y admirablemente—la historia patriarcal, llega a los acontecimientos del Exodo. El Yahvista no habla de la infancia de Moisés ni de la revelación del Nombre de Yahvé. No conoce más que siete “plagas”. Si no leyéramos más que este texto, creeríamos que los hebreos, al salir de Egipto, se dirigieron directamente hacia el Este, hacia los confines meridionales de Palestina, a la región de Cadés, ya que ésta tiene en la tradición (véase el libro de los Números) grandísima importancia como centro de la actividad religiosa de Moisés.

El ritual transcrito por el Yahvista (34, 10-28) es extraordinariamente revelador, tanto de sus intenciones como de la situación de sus contemporáneos israelitas: la Alianza con Yahvé exige una actitud rigurosa contra las idolatrías paganas, una negativa tajante a pactar con el morador del país, cuyas prácticas religiosas son tan peligrosas para el fiel de Yahvé. La gran fiesta es la de la Pascua, la cual da sentido histórico y revelado a una costumbre de origen naturalista. Las fiestas agrícolas, la ofrenda de los primogénitos del ganado y de las primicias del campo, así como una triple peregrinación anual al santuario regional, expresan y perpetúan la religión de Moisés en medio de una existencia rural, que necesariamente se aproximaba a las costumbres cananeas ¹².

¹¹ Acerca del papel que desempeñaron los santuarios tradicionales, que fueron—a un mismo tiempo—conservadores de recuerdos y fuentes de *toroth*, véase T. B., pp. 96-97, 109-110, 114.

¹² Las preocupaciones del Yahvista en el libro del Exodo son las que el mismo escritor tiene en muchas páginas del Génesis. Por lo demás, en este último libro se hace alusión claramente al Exodo: Génesis 15, 13-16. Entre los textos muy antiguos, de comienzos de la era monárquica, que hablan de la salida de Egipto, podemos citar también: Nm 22, 5, 11; 23, 22; 24, 8; Jue 6, 13; 1 Sm 4, 8; 6, 6.

Un poco más tarde, en el siglo IX seguramente, y quizás en el siglo VIII, apareció en el reino septentrional de Israel otra redacción que se nutría del mismo fondo tradicional, pero que contenía variantes y que adoptaba una manera de ver y escribir un poco diferente. Efraín, que era la tribu central y más importante de dicho reino, tenía conciencia de que su origen estaba más marcado que el de otras tribus por la estancia en Egipto (véase Gn 41, 50-52; véase también Gn 48, 8-22). Ignoramos si los elementos étnicos que terminaron por constituir a Israel en el territorio de Palestina, realizaron—todos ellos—las peregrinaciones y tuvieron las experiencias de que se nos habla en el libro del Exodo. Hay bastantes razones para creer lo contrario. Pero sabemos que la tribu de Efraín recorrió el camino del Sinaí y recibió con Moisés la revelación de Yahvé. El relato de “éxodo” que se perpetuó en esta tribu, se mantuvo sólidamente. Llegó incluso a hacerse tan dominante en el libro bíblico del Exodo, que indujo a creer que todos los descendientes de Jacob salidos de Egipto realizaron igualmente y en bloque el gran recorrido por el Sinaí. Sin embargo, el texto elohista, amalgamado con la tradición yahvista, no se ha conservado integralmente.

Así, pues, el Elohist, después de insistir—en su historia patriarcal (libro del Génesis)—sobre las aventuras de José, antepasado de Efraín y Manasés, que eran las grandes tribus del Norte¹³, cuenta los orígenes de Moisés, la manifestación de Yahvé en la Zarza, las “plagas” (en número de cinco), la salida de Egipto por el camino del Sur, las relaciones entre Israel y Madián, la entrega de la Ley en el Sinaí y la rebeldía que dio origen al becerro de oro. Los pensamientos del Elohist son los de los primeros grandes profetas, Amós y Oseas, que se dirigen a los israelitas del reino norte (compárese Os 8, 4-6; 10, 5; 1 R 12, 28-32 con Ex 32 en donde—además—se trata duramente al sacerdocio aarónida de Jerusalén). Esto explica también la transcripción, por los escritores de la tradición elohista, de textos de carácter tan perfectamente moral como el Decálogo y el Código de la Alianza, y la insistencia de esta tradición (que

¹³ Encontramos ya mención del Exodo en los textos E de Gn 46, 3-4; 50, 24. Volveremos a encontrar semejante mención en textos emparentados con E como Jos 24, 8, 17 (este capítulo 24 de Josué es uno de los testimonios más interesantes del pensamiento antiguo de Israel acerca de sus propios orígenes); 1 Sm 10, 18; 2 Sm 7, 6.

nos hace presentir ya el Deuteronomio) acerca de los deberes para con el prójimo-hermano.

Cuando—en el siglo VIII—se escribe la historia de Elías, la historia de Moisés está subyacente: el profeta de Israel que huye de la persecución, va a “beber de las fuentes” en el “monte de Dios”, acude a nutrirse de la pureza del Yahvismo primitivo (1 R 19). Y ahí tenemos ahora a los portavoces de Dios que inauguran una brillante serie: hombres que son la conciencia de Israel y que le repiten de nuevo cuál es su elección, su misión, su destino. Saben, claro está, que todo comenzó realmente con el tiempo del Exodo. Así: Am 2, 10; 3, 1; 4, 10; 5, 25; 9, 7 (véase también: 2, 4; 3, 14; 5, 21; 8, 5); Os 2, 16-17; 2, 2 (compárese con Ex 20, 13-15); 11, 1-4 (¿se hablará jamás con acentos más hermosos?); 12, 10-14; 13, 4-5; Mi 6, 4; 7, 15; Is 4, 5; 10, 26. La evocación y recuerdo de la salida de Egipto, de la peregrinación por el desierto, de la Alianza del Sinaí, es como la afirmación concreta de los primeros principios de la religión de Yahvé, la referencia que permite juzgar acerca de una fidelidad.

La liturgia, cantos y ceremonias, lecturas y comentarios, es el ambiente privilegiado de estas conmemoraciones que son actos de fe. Siempre nos preguntaremos si las primeras colecciones de tradiciones no se crearon precisamente para celebraciones que tuvieran lugar en Jerusalén, en Bethel, en Samaria. Cantos como el de Ex 15 debieron de componerse para festividades, principalmente para la festividad de la Pascua. E, indudablemente, cierto número de himnos y cánticos, que no se han conservado o que fueron refundidos en salmos de composición ulterior, formaban parte de la liturgia de la época monárquica y cantaban los sucesos del Exodo. Nos quedan, al menos: Sal 68, 5-11; 78, 12-53; 80, 9; 81, 6-11.

Después de conquistada Samaria en el año 722, los israelitas del Norte que estaban decididos a permanecer fieles a Yahvé se replegaron a Jerusalén. Así lo hicieron numerosos sacerdotes y escribas, con el tesoro de sus tradiciones, con sus preciosos pergaminos. Durante la época siguiente, tal vez durante el reinado fervoroso y alentador de Ezequías, surgió la idea de fundir en una sola obra los rollos del Elohist y los del Yahvista. Claro está que esta labor obligaba a escoger textos, y por tan-

to, a sacrificar otros textos. Pero, además de ser señal de vuelta a la unidad del reino, que había permanecido mucho tiempo dividido, permitía dar a las tradiciones de Israel una presentación de conjunto muy feliz. De ahí la discontinuidad que hemos comprobado desde el primer momento en el texto: discontinuidad que más tarde se vio aún más agravada por la inserción de otros fragmentos. Sin embargo, las dos tradiciones fueron respetadas, hasta el punto de que podemos generalmente identificarlas aun en el día de hoy. Por otra parte, esta síntesis está enriquecida con los valores literarios, humanos y principalmente espirituales, que son característicos de cada una de esas tradiciones, y del movimiento original que las animaba, ya que tanto la una como la otra dan testimonio—cada una a su modo—de una gran fe y de una profundidad religiosa nada común.

El último tercio del siglo VII es la época de la predicación de Jeremías y de la edición del Deuteronomio. La compilación de las palabras del profeta, así como el “libro de la Alianza” descubierto en tiempo de Josías, obras que tan cerca están la una de la otra, evocan frecuentemente la liberación “de la casa de servidumbre”. Y la consecuencia de tal liberación: Jer 2, 2. 6; 7, 22; 11, 7; 16, 14; 23, 7; 31, 32; 32, 21; 34, 13; Dt 13, 6. 11; 15, 15; 16, 1-12; 20, 1; 24, 18; 25, 17-18; 26, 6-9 (fragmento de especial interés por su carácter de acto litúrgico).

Lo mismo ocurre con otros textos que dimanar de ambiente deuteronomista, como Jos 2, 10; 4, 23; 5, 4-12; Jue 2, 1. 12; 19, 30; 1 Sm 12, 8; 2 Sm 7, 23; 1 R 8, 16. 21. 53; 9, 9; 2 R 17, 7. 36. Pero muy pronto hay algo mucho mejor: la persona o personas que componen los prólogos del Deuteronomio proponen los acontecimientos del Exodo como los más instructivos temas de meditación, y los desarrollan de una manera que no cesarán nunca de conmover el corazón de todo lector: Dt 5, 1-30; 6, 12-23; 7, 6-10. 18-19; 8, 2-6. 14-18; 9, 7-29; 10, 1-11. 19-22; 11, 2-5. 20.

Con los profetas del Destierro la reflexión continúa. El cautiverio llega a ser comparable con la estancia de los hebreos en Egipto en otros tiempos. Pero Ezequiel y el Segundo Isaías tiene la gracia de comprender y el vigor de afirmar que, además, la liberación—como sucedió antaño—vendrá de Dios y será milagrosa. En cuanto al primero, no bastaría citar detalladamente los textos ni siquiera pasajes tan claros como el capítulo 20 y las alegorías del capítulo 16 y del capítulo 23. Sino

que toda la profecía de Ezequiel parece estar edificada sobre el tema del Exodo, con el punto de partida de Yahvé-en-la-Nube (caps. 1 y 10) y el regreso a su Morada (cap. 43). El Segundo Isaías considera el regreso de Babilonia a Jerusalén como un Exodo nuevo y mucho más maravilloso: Is 40, 3-5; 43, 16-21; 48, 20-21; 51, 9-10 (podemos comprender del mismo modo: Is 41, 18-19; 42, 10-16; 49, 9. 11; 50, 2; 55, 12-13).

La idea que tan vigorosamente había impresionado a Ezequiel, la idea de la “morada” de Dios en medio de su Pueblo, será recogida de forma magistral por los escritores-sacerdotes que son, con Ageo, Zacarías, el Tercer Isaías y Malaquías, los herederos del sacerdote-profeta del Destierro y los realizadores prácticos de su concepción de la Comunidad santa. Antes incluso de la catástrofe del año 587, sus precursores—ministros del templo de Jerusalén—habían sentido la necesidad urgente de consignar por escrito las tradiciones que se habían ido perpetuando en el santuario. Y pusieron manos a la obra¹⁴. Pero, a fines del Destierro y durante la época que siguió al regreso, fue cuando la gran obra de colección y codificación de las tradiciones religiosas y principalmente cultuales de Jerusalén, adquirió la forma que nosotros designamos hoy día con el nombre de “Código Sacerdotal”.

En su primera y más representativa parte, que es el Levítico, se recuerda la salida de Egipto: salida que motiva el hecho de que Yahvé sea el Dios de Israel: Lv 11, 45; 19, 35; 22, 33; 23, 43; 25, 38. 55; 26, 13. 45. Pero el culto, cuyo origen se remontaba a Moisés y que se había desarrollado hasta convertirse en la gran liturgia de Jerusalén, había comenzado en el santuario del desierto. Se imaginó que este santuario era muy hermoso, que estaba muy bien organizado y que disponía de un material cultural completo¹⁵. Con tales pensamientos, y con ayuda

¹⁴ Tal vez este ambiente de los sacerdotes de Jerusalén había mirado con desconfianza la aparición de la obra deuteronomista con sus orígenes efraimíticos. De todos modos, su teología se distingue de la del Dt por un sentido muy acusado de la trascendencia divina y por una preocupación rigurosa por la “santidad”. Así, pues, además de las precisiones directas y ricas que contiene, su obra de colección de tradiciones y principalmente de leyes sería, si no una reacción, sí al menos un complemento, un nuevo esfuerzo en la investigación y búsqueda doctrinal.

¹⁵ De la misma manera el Cronista, un siglo o dos más tarde, no temerá atribuir a David, antes mismo de que el templo de Jerusalén esté construido, la institución y organización de todo un clero levítico: 1 Cr 23-26.

de los recuerdos del templo de Salomón, así como también de las leyes religiosas y reformadoras de Ezequías y Josías, se escribieron y se explican las largas descripciones de Ex 25-40. Dios está presente en el lugar santísimo de la Tierra santa: tal era la visión final de Ezequiel (Ez 48, 35; véase también Ag 2, 5; Is 63, 8-15). Los últimos redactores del libro del Exodo quieren que este libro culmine con la venida de Yahvé al Santuario construido por orden divina a los pocos días de la Alianza del Sinaí. Muy pobre parecía el edificio levantado por Zorobabel sobre las ruinas del templo de Salomón, en comparación principalmente con los monumentos religiosos que se había visto en Babilonia con sus magníficas liturgias. Pero la tradición sobre la Morada de Dios en el desierto, presentada de esta manera por los ambientes sacerdotales, era un estímulo para la esperanza y una prenda del destino que aún podía alcanzar el templo de Jerusalén.

A estos ambientes teológico y literario, el Exodo les debe —además— listas o fragmentos genealógicos, reflexiones doctrinales que servían de comentario o de lazo de unión, complementos narrativos (con un nuevo puesto que se concede a Aarón y al sacerdocio procedente de él) y reproducciones de textos antiguos (principalmente del Yahvista), ordenanzas rituales, principalmente a propósito de la Pascua. Eran elementos tomados de buenas fuentes, y que representaban a veces un estado sumamente arcaico de la tradición. Estas precisiones, así como también la gran sección final acerca del santuario del desierto, permitieron a los últimos redactores recoger el texto yahvista-elohista y estructurar el conjunto hasta crear la obra definitiva que constituye el Exodo en su estado actual. En su forma actual no puede datar más que del siglo v. Pero está enriquecido con las más antiguas herencias.

En el Pentateuco (obra mayor en cinco rollos), el libro del Exodo está ligado con el libro del Génesis por algunos versículos de evocación. Se vincula—por otra parte—con el Levítico por el hecho de terminar con la descripción del santuario necesario para los sacrificios sobre los cuales se abre inmediatamente este tercer libro. El libro de los Números, que en dos terceras partes es de fuente sacerdotal, tiene también relación íntima con el Exodo, porque continúa la narración de los hechos que sucedieron después de la estancia en el Sinaí.

Por el momento, no tenemos intención de ir siguiendo el camino por el que fue progresando la tradición acerca del Exodo. Esta tradición no perderá ya su valor y su peso, ni en el corazón de los hombres piadosos (Esd 7, 6; Neh 1, 7-8) ni en las palabras de exhortación pública (Neh 9, 9-21). Ocupará un gran lugar en la oración oficial del Judaísmo (Sal 77, 14-21; 105, 23-45; 106, 7-23; 111, 5-9; 114, 1-8; 135, 8-9; 136, 10-16). Será meditada por los sabios (Sir 45, 1-5; Sab 10-11; 16-19). Estará vivamente presente en el alma de los primeros cristianos, de los apóstoles y evangelistas, para los cuales toda la historia de la liberación y de la Alianza se encuentra—a la vez—actualizada y plenamente cumplida por Cristo y en la Iglesia¹⁶. A lo largo del presente estudio, nos daremos cuenta de ello de una manera más exacta. Y veremos, al fin de cuentas, que el Exodo—tránsito de Dios y tránsito hacia Dios—no ha dejado nunca de ser actual, y, como tradición viva que es, se halla siempre en vías de cumplimiento en la Iglesia y en nuestras vidas.

EL GENERO LITERARIO Y LA HISTORIA

Así, pues, el progreso de la tradición no ha sido una sencilla transmisión de informes fijados desde el principio, de una vez para siempre. Sino que fue, más bien, la reproducción siempre nueva de lo que se iba transmitiendo en el seno de una comunidad viva. Y cuando se trata de personas que viven así vinculadas, entonces no es sólo su memoria lo que entra en juego, sino también todas sus facultades y toda la psicología humana. La herencia fue siendo recogida—de esta manera—por las generaciones sucesivas, las cuales, a pesar de conservarla inalterada en su verdad esencial, la utilizaron, extrajeron su valor, y la actualizaron sin cesar. Después de la espontaneidad popular de las primeras épocas, vino un período más erudito y organiza-

¹⁶ Lo veremos principalmente a propósito de la Pascua (cap. 5), del Maná y de la Nube (cap. 7), de la Alianza (cap. 8), y del Decálogo (cap. 9). Y entonces citaremos el Nuevo Testamento. Pero, más que de citas, se trata sobre todo de una doctrina fundamental, la doctrina del misterio de la Redención y de la Nueva Alianza, cuya fuente será siempre el Exodo.

dor: el período de las interpretaciones y realizaciones prácticas. Y, finalmente, la tradición literaria, sin dejar de ser la narración de los hechos conocidos por todos, y la consignación de “leyes” que hacía tiempo estaban ya en vigor, fue capaz de inspirar las renovaciones, de mantener un ideal y de proporcionar un programa.

Vemos, por tanto, que la Palabra que Dios nos dirige hoy día en el libro del Exodo tiene la “densidad” de una tradición extraordinariamente rica. Tiene las certidumbres de la historia. Y las fue acrecentando con su maduración. Es una tradición viva que pasó por la vida de los hombres, que arrastró consigo los sentimientos de sus corazones, y su afición a engrandecer en las palabras lo que fue muy grande, efectivamente, pero a menudo muy sencillo en la realidad, y en ocasiones muy modesto. Es una tradición viva que atestigua la rigurosa fidelidad de aquellos hombres, pero también la necesidad que sentían de completar los detalles de algunos recuerdos demasiado sucintos, de algún relato que originalmente había sido demasiado breve. En el libro del Exodo no encontramos el pensamiento de una persona aislada ni únicamente el testimonio de un momento. Sino que encierra la carga de experiencias, emociones, memorización, reacciones, sabiduría, inquietud, tendencias, oración, juicios y búsquedas de todo un pueblo, del pueblo de Dios. De ahí su extraordinario interés, la calidad y profundidad de los “temas” que en este libro se hallan propuestos. De ahí también la gran variedad literaria de sus diversos componentes.

A la cuestión de si los hechos relatados por el libro del Exodo son exactos y si son historia, hay que responder afirmativamente. Pero haciendo algunas aclaraciones. Sería preferible decir: el libro del Exodo contiene historia. Mejor que: el libro del Exodo es historia. La verdad de las genealogías (por ejemplo en 6, 14-25), redactadas en época tardía, tomando como punto de partida datos tradicionales antiguos, y por tanto históricamente serios, pero un poco flotantes, y contruidos según un propósito que los sistematiza para presentarlos en forma de historia compendiada, esta verdad—digo—no es la misma que la verdad de los relatos de “apariciones” (así en 3, 2-4. 17; 19, 3-25; 24, 9-11) o, más sencillamente, que la verdad de las “palabras” dirigidas por Yahvé a Moisés (así en 12, 1. 43; 13, 1; 14, 1).

En estos últimos casos, tenemos derecho a preguntarnos cuál será la parte que le corresponde al estilo, a la escenificación, que son necesarios para describir hechos indescriptibles porque son sobrenaturales y no siempre van acompañados de manifestaciones exteriores¹⁷. Una cosa es la verdad histórica de la narración de las “plagas” de Egipto y del paso del Mar Rojo (caps. 7-14), relatadas en forma esquematizada y en estilo épico o patético. Y otra cosa distinta, la verdad de las “leyes” enunciadas dentro mismo de esa narración (12, 2-11. 14-18. 21-27. 43-49; 13, 2-16), pero dictadas bastante tiempo después (que pudo ser mayor o menor) de los acontecimientos con los que el texto las vincula. El Decálogo fue dado verdaderamente al pueblo de Dios por mediación de Moisés. Sin embargo, habrá que plantearse la cuestión de cuál fue su forma original. De la misma manera, hemos comprendido ya de qué manera el tabernáculo sagrado (descrito según las reminiscencias del templo de Jerusalén) había sido el santuario del desierto.

Las ilustraciones magníficas y espectaculares que suelen contener las “historias sagradas” y las ediciones lujosas de la Biblia, que se ponen corrientemente en manos de todos¹⁸—tradición que, como es lógico, ha pasado también a la pantalla cinematográfica¹⁹—, han acostumbrado al gran público a creer

¹⁷ Hemos estudiado ya este punto en P. D., pp. 446-449.

¹⁸ Ilustraciones románticas, como las de G. Doré o de concepción más moderna como las de Edy Legrand. Las más artísticas (o que, al menos, pretenden serlo) parece que no pueden escapar de esta pseudo-tradición del “milagro sumamente espectacular”.

¹⁹ Nos referimos claro está, a la película de Cecil B. de Mille, titulada *Los Diez Mandamientos*. Por lo demás, no es tan mala como algunos han asegurado. No carece de méritos. Y, sobre todo, debemos afirmar que su carácter teatral, la búsqueda de lo colosal y la ridícula solemnidad de las escenas criticadas no la hacen ni peor ni mejor que la tradición iconográfica de la que es heredera. Y, si queremos ser serenos con tales producciones, tendremos que serlo también, y primordialmente, con la imagería corriente que es del mismo tipo y de la misma inspiración, aunque no venga de Hollywood, sino de ambientes religiosos, doctrinalmente expertos y que tienen tareas directamente pedagógicas. En semejante caso, un arte más sugestivo que representativo, discretamente evocador, simbólico y que utilice recursos modestos, consigue resultados superiores. Lo vimos antaño con la admirable película de Connely, *Verdes Pastos*. Esta es buena ocasión para hacer notar que hay muchos géneros cinematográficos como hay muchos géneros literarios, y para aprovecharnos de ellos para nuestra edu-

que el Exodo fue una serie maravillosa de prodigios y una historia milagrosa desde el comienzo hasta el fin. Pero los que leen la Biblia tienen, de los hechos, una idea más modesta pero más sana. No se trata, desde luego, de negarnos a dar crédito a los milagros, sino de saber si efectivamente los hubo y hasta qué punto lo fueron.

Los autores bíblicos, cuando hablan de las intervenciones divinas, no distinguen nunca—por decirlo así—entre un curso natural de los hechos y un curso no natural. Dios es siempre grande en todas las cosas y magnífico (Sal 48; 96; 145). Todo lo que es “señal” de la acción de Dios es para ellos notable, memorable, y podrá considerarse siempre como extraordinario y prodigioso. Lejos de contentarse con reconocer la acción de Dios en los fenómenos que ponen en conmoción a la naturaleza y son contrarios a sus leyes, la descubren en circunstancias históricas que no son, en sí mismas, milagrosas. El don de profetismo—en el sentido bíblico—no será más que esta posibilidad de ver a Dios y de ver su obra allá mismo donde ojos que no estuvieran iluminados de la misma manera no verían más que hechos sin significación. Esto es verdad hasta tal punto, que una atención demasiado inclinada a no encontrar a Dios más que en milagros excepcionales sería gravemente infiel al espíritu de la Biblia.

Un “milagro” es una cosa “ad-mirable” (la etimología de las dos palabras es la misma, y su sentido fundamental también). Esta admiración ha de traducirse. Las palabras que hayan de expresarla, no tendrán necesidad de medida. Hay que reconocer las “señales” que Yahvé ha realizado para revelarse. Pero no por eso es necesario negar el carácter natural de las calamidades que Egipto tuvo que sufrir cuando Moisés hizo su petición al faraón, ni el carácter natural del “recio viento del Este” (14, 21) del que se sirve Yahvé para hacer que el agua del mar se retire ante el paso de los hebreos (mar que no hay por qué imaginarnos que tuviera profundidad abismal). Y lo mismo se diga de otros cuantos hechos, como hemos de ver. Lo cual no quiere decir—ni mucho menos—que acuda a nuestra mente la idea de no considerar (como considera la Biblia) que

cación bíblica. C. B. de Mille es fiel a la historia como lo son Scott, Dumas y Hugo. Pretende ser popular. Y por tanto, no debemos intelectualizarlo nosotros. Se halla más cerca del libro de Judit que del libro del Exodo. Es un *midrash* llevado a la pantalla.

en tales acontecimientos está actuando Dios mismo con poder (Sal 74, 13).

Sin embargo, para ser exactos, debemos afirmar con voz muy alta, y también con las Escrituras, el carácter insólito de los acontecimientos narrados en el Exodo. Si hay alguna certidumbre que se desprenda de este libro y del conjunto de la tradición, tal y como hemos visto anteriormente, esa certidumbre es que nos hallamos en presencia de hechos singulares, originales, irreductibles a otros hechos. Esperamos que la lectura y estudio del libro del Exodo convengan al lector de que esta afirmación no está en contradicción con las observaciones que antes hicimos. Puede que en tales sucesos no haya milagro (en el sentido en que entendemos habitualmente dicha palabra). Pero no por eso se trata necesariamente de un orden regular o cíclico de cosas.

La historia religiosa del pueblo de Dios proporciona—a su manera—la prueba de esta afirmación: fiestas de origen agrario o pastoral, que celebraban el ritmo solemne de las estaciones, se vieron dotadas de nueva significación, de significación histórica, al convertirse en el aniversario de acontecimientos memorables. Esta religión “histórica”, tan característica, tan diferente y tan innovadora en comparación con las religiones “naturalistas”, tiene su fuente y objeto no en ideas sino en hechos. En los hechos, la fe del pueblo de Dios reconoció la acción y gobierno de Dios. Los hechos eran y han seguido siendo para aquel pueblo el lenguaje de Dios.

Esta historia del Exodo, que los siglos israelitas escribieron, está todo lo exenta que se puede desear, de afabulaciones míticas. Las amplificaciones literarias que encontramos en este libro, tienen la intención de engrandecer la acción de Dios, y son de un orden completamente distinto al del mito. Aunque esta historia comience en pleno ambiente politeísta, no interviene en ella ninguna leyenda de dioses. A pesar de que cierto clima de magia (que es el clima mismo del Antiguo Egipto) caracteriza el relato de las “plagas”, sin embargo esto contribuye a poner más de manifiesto todavía la soberanía de Yahvé sobre las divinidades engañosas e impotentes del país del Nilo. En la historia del Exodo se reconoce y glorifica sólo a Dios, a Yahvé, al Dios único y verdadero, a quien todos deben adherirse.

Y, así, el libro no tratará de engrandecer a hombres. Los

hombres se mostrarán sencillamente hombres. Y los encontraremos en el libro, no por sí mismos, sino por la historia que ellos vivieron, y que es una enseñanza para nosotros. A los hombres no se les convertirá en héroes; son hombres en relación con Dios, en relación de comunión o de oposición. Moisés mismo, el gran Moisés, no será nunca objeto de una apología²⁰. Fue escogido por Dios para su obra de salvación. Y no es más que un instrumento, un siervo. El servicio (definido como la Biblia sabe hacerlo, y como aprenderemos nosotros también): tal es la verdadera enseñanza del libro del Exodo. Hacia esta verdad se pretende llevar al lector.

Porque (y conste que encontramos siempre la misma línea de pensamiento) la historia no se escribe por sí misma. El libro del Exodo, entre el Génesis y el Levítico, con el libro de los Números y el Deuteronomio, constituyen la *Torah*. Tal es su género y su definición. Nos daremos cuenta en seguida de que sólo así lo comprenderemos real y fielmente, a saber, como una historia-ley, como un libro que pretende enseñar a vivir, que quiere inspirar el comportamiento del pueblo de Dios, infundirle cierto estilo espiritual, mostrarle el camino por el que debe caminar. Por lo demás, en el libro del Exodo encontramos positivamente enseñanzas, prescripciones, indicaciones. Pero también las narraciones son directivas. Es fácil presagiar que no tendremos dificultad en sacar conclusiones prácticas para nosotros mismos.

Esto explica por qué el libro, a la manera de casi toda la Biblia, no se preocupa apenas de dar informaciones precisas de orden geográfico o histórico. No sabremos nunca con seguridad cuál fue el itinerario de los hebreos por el desierto y cuál el lugar de la celebración de la Alianza del Sinaí. No se nos dice quiénes son aquellos madianitas, cuya importancia—sin embargo—no es mínima en esta historia. En cuanto a la gran historia, la historia más o menos general del Próximo Oriente,

²⁰ Nos referimos al libro del Exodo. Lo que leemos en Dt 34, 10-12, ¿es una apología de Moisés, o el reconocimiento de la obra que Dios ha llevado a cabo por medio de Moisés? Encontramos un "elogio" de Moisés en Sir 45, 1-5, en el gran fresco de los "Padres" en Sir 44-50, que es como una meditación—entusiasta y alentadora—de la Historia sagrada, según las intenciones que Ben Sirah declara desde el principio (44, 1-15).

y principalmente de Egipto, durante el siglo XIII antes de nuestra era: dicha historia es descuidada singularmente. Los hechos que interesan a los escritores bíblicos pasaron inadvertidos para los memorialistas egipcios. Ni siquiera Ramsés II, el célebre y poderoso faraón de aquella época, cuyas efigies colosales no ha logrado destruir el tiempo, ni siquiera Ramsés II—digo—es mencionado en el Exodo, a no ser de manera implícita y no muy cierta. Y el libro no dice nada para caracterizarlo. No dice nada de sus grandezas, de sus éxitos, de sus obras. Las preferencias y el estilo de Dios no se conforman a la sabiduría y deseo de los hombres (1 Cor 1, 26-31).

EGIPTO Y EL ORIENTE MEDITERRANEO EN LA EPOCA DEL EXODO

La historia del Egipto antiguo, que consta (según el historiador egipcio Manethón) de treinta o treinta y una "dinastías" de faraones; se divide clásicamente en tres "imperios", precedidos por un "período arcaico", y seguidos—cada uno de ellos—por períodos de crisis o decadencia, conocidos con el nombre de "períodos intermedios". Así, pues, después de las dos dinastías del período inicial, tenemos el Imperio Antiguo (2800-2300), que corresponde a las dinastías III-IV; el Imperio Medio (2100-1580), con las dinastías XI-XVII; y el Imperio Nuevo (1280-1090 según unos, 1580-660 según otros), que se extiende desde la dinastía XVIII a la dinastía XX ó a la XXV²¹.

La época del Exodo, según la cronología que adoptamos²², se sitúa durante este último período, y, más exactamente, en el nivel de la dinastía XIX (1320-1200). Pero, como el comienzo

²¹ Véase un breve esbozo en T. B., pp. 26-28, 79-81, 137-138. Para más amplia información, véase la bibliografía *ibidem*, p. 25, nota 1.

²² Después de haber estudiado brevemente la cuestión en una nota de T. B., pp. 87-89, nos contentamos ahora con remitir a ese lugar. Podríamos encontrar un resumen clásico más completo en *La Sainte Bible* llamada de PIROT-CLAMER, t. I, II^e partie (1956), pp. 33-38. Podríamos leer también, entre los estudios recientes que hay en francés, el de R. DE VAUX, art. *Israël*, en el *Suppl. du Dict. de la Bible* (1948), cols. 736-737; de H. CAZELLES, art. *Exode*, en el *dictionnaire Catholisme* (1954), cols. 935-936; de E. DRIOTON, *La date de l'Exode*, en "Rev. d'Hist. et Phil. relig." (1955), pp. 36-50; de M. BUBER, *Moi-*

del libro bíblico resume una situación ya antigua (1, 6-7), y como esta situación explica los acontecimientos ulteriores, conviene recordar brevemente²³, a grandes rasgos, lo que ocurrió en Egipto y en los países vecinos de los siglos xv al xiii.

La dinastía XVIII²⁴, después de la rebelión de Tebas contra la dominación de los hyksos y de la victoria definitiva alcanzada por Ahmosis que destruyó Avaris, su capital en el delta, había inaugurado brillantemente el nuevo período. Una vez restablecido el orden y recuperada la prosperidad económica, comienza una política de expansión, dirigida brillantemente por el más insigne guerrero de la historia egipcia, el poderoso Thutmosis III. Con su voluntad de imponer su orden al Oriente mediterráneo y principalmente para sacar de él tributo y gran botín, este faraón llevaba a cabo todos los años una expedición a través de Palestina, Siria y hasta el Alto-Eúfrates, teniendo allí encuentros con los hittitas y los mitanos²⁵, a

se (P. U. F., 1957), pp. 35-36; J. YOYOTTE, en la *Histoire Universelle* (Encycl. de la Pléiade), t. I (1957), dice prudentemente: "Aunque esta hipótesis se preste a discusión, podemos considerar como posible el que una de las pequeñas tribus semíticas que, bajo dependencia del gobierno egipcio, llevaba vida seminómada no lejos del Wadi Tumilat, se aprovechara del avance libio (a comienzos del reinado de Mineptah, hacia 1230) para huir hacia el desierto sinaítico" (p. 205). Pero podemos añadir que esta hipótesis, que cuenta con el favor de la mayoría de egiptólogos y biblistas, se asienta sobre las mejores bases y ofrece suficiente seguridad. Es la posición del autor más reciente, P. MONTET, en *L'Égypte et la Bible* (Delachaux et Niestlé, 1960), pp. 24-34.

²³ No podríamos hacerlo de otra manera. Esta historia de Egipto en la época de los Thutmosis y Ramsés es una de las más conocidas por los arqueólogos e historiadores. Bastaría para llenar holgadamente un buen tomo. Así que nosotros lo único que pretendemos es señalar los hechos más significativos, evocar las figuras dominantes, y recordar un clima de vida.

²⁴ Cronología de los faraones de la dinastía XVIII: Ahmosis, 1580-1558; Amenophis I, 1558-1530; Thutmosis I, 1530-1520; Thutmosis II, 1520-1505; regencia de la reina Hatshepsut, 1505-1483; Thutmosis III, 1483-1450; Amenophis II, 1450-1425; Thutmosis IV, 1425-1408; Amenophis III, 1408-1372; Amenophis IV (Akhenatón), 1372-1354; Thutankhamón, 1354-1343; Horemheb, 1343-1314.

²⁵ Los hittitas son un pueblo de origen indoeuropeo que llegó a mezclarse luego con semitas. Fundaron su imperio en Anatolia durante el siglo xviii. Y no tardaron en extenderse, franqueando el Taurus (siglo xvii), avanzando sobre Alepo y llegando incluso a apoderarse de Babilonia (hacia el año 1550). Los hittitas son entonces la primera potencia del Próximo Oriente. Su civilización es muy avanzada y su "có-

quienes disputaba la preponderancia. Hubo hasta diecisiete incursiones de este tipo.

Palestina, a la que su extrema cercanía y su fragmentación tanto geográfica como étnica y política, había destinado desde hacía tiempo a experimentar el control egipcio, tuvo que padecer también el ir y venir de los ejércitos. Llegó a veces a convertirse en campo de batalla, como ocurrió en Megiddo en el año 1483. Los habitantes de Palestina eran excelentes labradores y ganaderos y buenos artesanos. Y el país era próspero. Pero esta población híbrida, agrupada en ciudades fortificadas, estaba dividida en pequeños principados rivales, que estaban dispuestos siempre a perjudicarse unos a otros cerca de su soberano. Por otra parte, Palestina tenía que estar temiendo continuamente a los bandidos que bajaban de las mesetas trasjordanias o que subían de los desiertos meridionales. Y, a veces, tenían que sufrir también las consecuencias de las invasiones nórdicas que se desencadenaban sobre el Próximo Oriente. En cierto sentido, Egipto era una defensa y una protección. Pero al precio de una explotación ruinosa.

Los faraones sacaban también partido de su dominación en Nubia y hasta en Etiopía. Masas humanas considerables eran deportadas, reducidas a servidumbre, enviadas a las labores de los campos, a los enormes talleres de construcción, a las explotaciones mineras (principalmente, en la región del Sinaí). Egipto, que era una gran potencia fiscal, controlaba todas las rutas comerciales del Próximo Oriente y sabía obtener de ello grandes beneficios. Toda esta riqueza facilitó el lujo fastuoso de la época y un gran desarrollo artístico. El prestigio de Egipto

digo", redactado a comienzos del siglo xv, da testimonio de su elevación moral y de su sentido del hombre. En el siglo xv, entran en competencia con Mitanni, que era un Estado poderoso y de cultura refinada, fundado en la Alta Mesopotamia por los hurritas y quizás con residuos de los hyksos. El repentino auge y expansión de Mitanni origina entonces su superioridad. No obstante, los hittitas consiguen mantener su dominio sobre Asia Menor y sobre los confines de Siria. Más tarde, en la primera mitad del siglo xiv, con su gran Suppiluliuma, aplastan el poderío mitanio y ocupan hasta el Líbano. Se encuentran, como es natural, con Egipto. Y así comienza una guerra de cien años (1380-1280). Otro rey hittita, Musil II, se distingue no sólo por sus expediciones militares sino también por las obras de arte y la religión que promueve. En el siglo xiii, victoria de Qadesh y paz con Ramsés II, invasiones ("Pueblos del Mar"), incendio de la capital Hattura, desmembramiento definitivo del imperio de los Hittitas, cuya civilización se mantendrá—no obstante—en la Alta Siria y en Cilicia.

to era mundial; y su hegemonía, indiscutida. Por lo demás, su interés le impulsaba a conservar diplomáticamente (en cuanto fuera posible) una paz favorable a sus negocios y al intercambio internacional de productos entre los diversos países. Las potencias de importancia, que se alzan ante Egipto, son el imperio hitita, Mitanni y la costa siro-palestinese. Babilonia, castigada por las invasiones arias, no es capaz ya de imponerse, pero conserva todavía una gran influencia civilizadora.

En el reino del faraón, la autoridad de éste es absoluta. Y su origen divino es proclamado de todas las maneras. Esta autoridad tiene como instrumento un ejército profesional bien estructurado y generosamente retribuido. También la casta sacerdotal, muy rica, es extraordinariamente poderosa, principalmente en Tebas. Para impedir que este clero de Amón llegara a ser omnipotente e independiente, los faraones de la dinastía XVIII conceden favores a los sacerdotes de los santuarios del Norte, como Heliópolis. Observamos en estos últimos (y también en otras partes) una tendencia a simplificar y profundizar en las doctrinas: el sol, con el nombre de Atón, es adorado cada vez más como el hacedor de todas las cosas. Y alguna vez se le llama "el único dios".

De este modo se habría ido produciendo quizás una maduración teológica en un sentido cada vez más monoteísta, si el movimiento no se hubiera precipitado hasta el punto de quedar varado. Un faraón de los más religiosos, místico auténtico, de sensibilidad grande y exquisita, de corazón generoso y valiente, de espíritu acogedor y universalista, pero extraño, excesivo, utópico, desprovisto de sentido político y práctico, Amenophis IV, que adoptó el nombre de Akhenatón o "Espíritu-de-Atón" y que se instaló en una capital religiosa nueva, Akhetatón u "Horizonte-de-Atón" (emplazamiento actual de El-Amarna), quiso imponer obligatoriamente a todo el Egipto la fe en el Disco solar como único dios del universo. En el gran himno a Atón²⁶, compuesto por el rey-poeta, el Disco solar es celebrado como la fuente de toda vida, como el soberano de los hombres en el mundo entero, como el creador de la tierra, de

²⁶ Se encontrará fácilmente su traducción en la mayoría de las obras sobre el Egipto antiguo. Este himno es prototipo del Salmo 104 bíblico. Véase, por ejemplo, una comparación en: FRANK MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient* (Delachaux et Niestlé 1961), pp. 100-103.

las plantas y de los animales, como el señor y ordenador de la actividad de todos los seres; desde el faraón y su reina que reinan sobre los Dos-Egiptos, hasta los peces del Nilo y hasta los polluelos que nacen entre los juncos, todos proclaman el poder y bondad de su divino bienhechor. Para su culto, no habría ya templos oscuros, sino celebraciones al aire libre. Y para acentuar la ruptura revolucionaria con el pasado, la inspiración del faraón "no-conformista" dio nacimiento a un arte completamente realista, flexible, vivo, poético, lleno de frescura y gracia, en el que la belleza natural y el movimiento espontáneo de los seres—su "verdad" como decía Akhenatón—se expresaran sin la preocupación de las reglas de escuela, con los espléndidos recursos de la sencillez, libertad y genio, no sin cierta afectación en la elegancia y con la intemperancia de las innovaciones.

Desgraciadamente, el piadoso y lírico monarca descuidaba gravemente los asuntos del Estado. Su descuido completo por lo que se refiere a Asia favorecía las actividades de los bandidos, paralizaba la acción de los vasallos fieles, desacreditaba la autoridad real y debilitaba el protectorado, principalmente en Palestina. En el interior del país, por otro lado, las intrigas y los fraudes en la administración, los abusos por parte de los funcionarios y soldados terminaron en una profunda anarquía social. Akhenatón, después de llevar así al país hacia su ruina, no consiguió que triunfaran sus ideas, demasiado extrañas. Se vio muy apoyado por su esposa, Nefertiti. Pero, fuera de ella, no contó más que con un círculo muy restringido de adeptos y aduladores. Su "reforma" chocó con los gustos y costumbres de todo un pueblo y contra las razones de ser y los intereses del clero tradicional.

Poco tiempo después de la muerte del "hereje", en 1343, su yerno y sucesor, Thutankhamon, por presión de los sacerdotes de Tebas y conforme al deseo general, volvió a la ortodoxia del panteón egipcio. Se destruyó con frenesí los vestigios de una obra religiosa que, no obstante, no había sido obra solamente de la fantasía. El reinado de este jovencísimo y enfermizo faraón fue, sin embargo, muy breve para que la situación —comprometida por Amenophis IV—pudiera mejorar.

La mejora fue obra del sabio y enérgico Horemheb, antiguo oficial superior, que era desde hacía tiempo el alma secreta de una política de resurgimiento nacional, y que hizo que un oráculo de Amón le proclamara rey. Restableció el orden, es decir, el orden antiguo, con prudencia y honradez, pero tam-

bién con mucha firmeza. Consiguió por la fuerza pacificar Palestina. Parece que, durante el reinado de este faraón (partidario decidido de la política antiasiática), fueron tomadas las primeras medidas de opresión que se continuarán e indudablemente se agravarán en tiempo de sus sucesores. Con la descripción de este estado de cosas comienza el libro del Exodo.

Uno de los visires de Horemheb, Ramsés, le sucedió, asociando consigo a su hijo Seti: tal es el comienzo de la dinastía XIX²⁷, que sólo fue grande por sus primeros representantes.

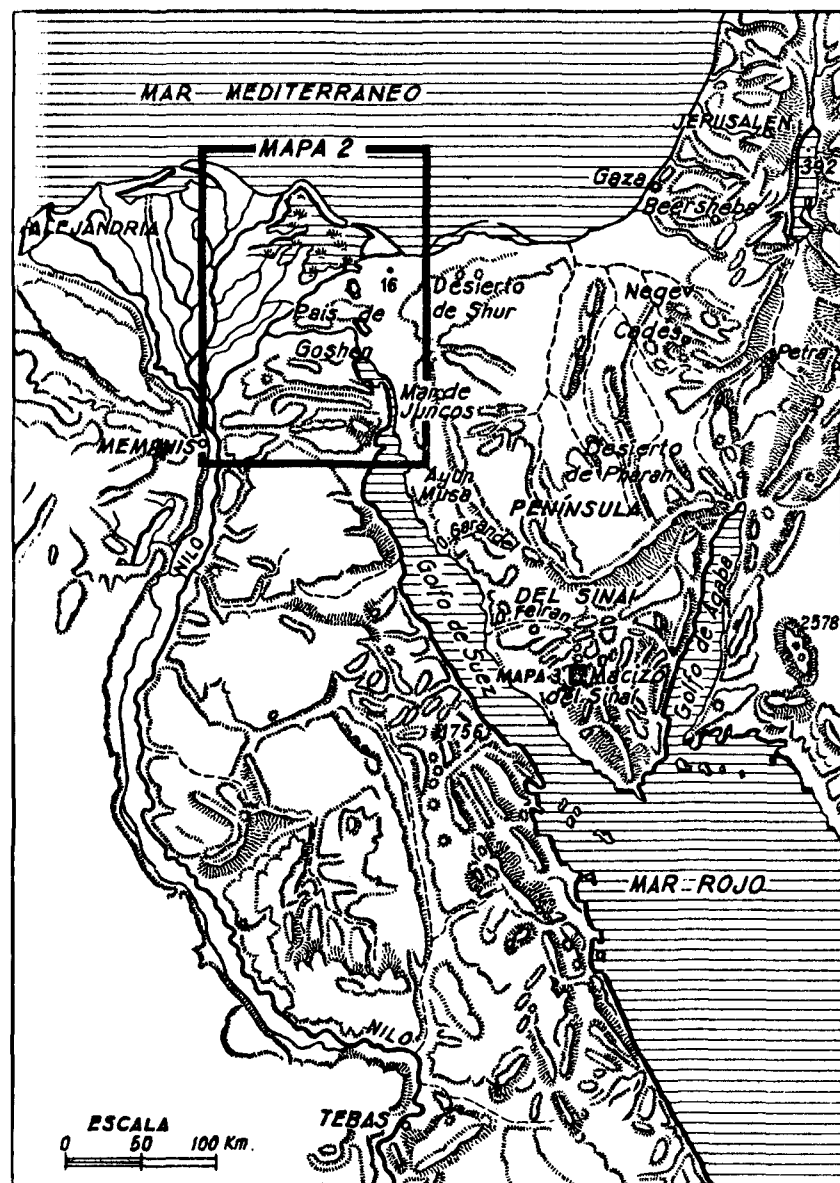
Seti I es un personaje noble y fuerte. Supo gobernar, hacer la guerra y concluir tratados (con los hittitas). Fue un gran constructor. Confió muy pronto la dignidad real a su hijo, cuyas dotes conocía, y que llegó a ser el gran Ramsés II.

Este Ramsés, a quien Moisés conoció indudablemente (bien en su juventud, bien en su edad madura), fue tan grande, que su nombre ha quedado como el símbolo del poder de los faraones egipcios. Era un hombre seductor, viril, valiente, imperioso, hábil y poco escrupuloso, vanidoso y megalómano. Reinó casi setenta años. Tuvo innumerable cantidad de hijos e hijas, muchos de los cuales murieron antes que él. Tomó parte audazmente en la guerra en Asia, donde los intereses de Egipto estaban muy comprometidos. Y, después de saber zafarse de las difíciles situaciones de la batalla de Qadesh, terminó por pactar con el imperio hittita en el año 1278: el primer gran acuerdo internacional de la historia, acuerdo que proporcionó la paz a la segunda parte de su reinado al mismo tiempo que a toda el Asia anterior durante medio siglo.

Estos cincuenta años de paz fueron para el pueblo egipcio una época de prosperidad, enriquecimiento general y gran bienestar. Ramsés se aprovechó de ellos para cubrir el país de obras monumentales. Se vio levantar colosos, templos, obeliscos, estatuas, como jamás las había habido. Apenas hay sitio en las orillas del Nilo, desde Tanis hasta Abu-Simbel, en donde no se encuentren vestigios siempre grandiosos, a veces abru-

²⁷ Cronología de la XIX dinastía: Ramsés I, 1314-1312; Seti I, 1314-1298; Ramsés II, 1301-1235; Mineptah, 1235-1223; de 1233 a 1198, cinco faraones sin importancia; con Ramsés III, 1198-1166, comienza la XX dinastía que contará con otros ocho Ramsés.

MAPA 1: EGIPTO Y SINAÍ



madores, del inmenso taller en donde arquitectos, canteros, esculptores trabajaron para la gloria de Ramsés y de sus dioses. Trabajos que no sólo eran titánicos, sino que a menudo daban muestras de gran calidad de arte y ejecución²⁸. Egipto continuaba, por lo demás, sobresaliendo en las artes de la ornamentación y en las industrias de lujo (muebles, tejidos, orfebrería, vidriería). Corporaciones enteras de decoradores se consagraban a pintar—para reyes, reinas y funcionarios—en las paredes subterráneas de las “casas de vida” o “moradas de verdad” (como se llamaba a las tumbas) las escenas de la vida de ultratumba, tan presentes en el alma de todo egipcio.

Se atribuyen a Ramsés importantes medidas legislativas. Y, desde luego, es cierto que se promulgaron leyes para el buen orden y la justicia social, para la protección y mejora de los obreros. Lo cual, al mismo tiempo que daba prestigio al Estado, le permitía intervenir cada vez más en todos los asuntos, con los inconvenientes del sistema: el funcionarismo y la burocracia. El Estado es deificado en la persona del rey. Pero el faraón, al ocupar un puesto entre las divinidades, se halla íntimamente ligado con el culto. Se encuentra con la obligación de dotar ricamente a los santuarios y al clero. La tentativa de Akhenatón había provocado—por reacción—un auge del tradicionalismo y del apego rígido a las reglamentaciones rituales. Y el clero, poder que seguía siendo irreductible, se hizo más exigente que nunca en materia de rentas aseguradas por el gobierno²⁹.

²⁸ La sala hipóstila de Karnak es uno de los más grandiosos monumentos del mundo: 102 m. de ancho, 53 de largo, 124 columnas colosales, nave central de 12 columnas con capiteles de 15 m. de circunferencia enlazados por enormes arquivoltas que sustentan el techo que se eleva a 23 m. de altura. Este edificio impresionante tiene singular magnificencia. En cuanto a Abu-Simbel, el que haya estado allí no olvidará jamás la belleza serena, inspiradora de contemplación, de las magníficas estatuas sentadas, de 20 m. de altura, que fueron talladas en la pared granítica de la falla.

²⁹ El gran sacerdote de Tebas se hallaba en la cumbre de la jerarquía de los poderes. Y el faraón, aunque era una especie de pontífice universal y supremo, entraba—de algún modo—dentro de un orden que no dependía de su persona, que la sobrepasaba. Y le resultaba imposible no ceder parte de su autoridad en manos de los sacerdotes. De ahí el carácter sacerdotal e hierocrático que el Estado egipcio irá adquiriendo progresivamente.

Las grandes divinidades de la religión oficial (con un sacerdocio bien acomodado, que celebraba minuciosamente los ritos en templos opulentos), tenían por clientes a las clases altas y acomodadas de la sociedad. El pueblo modesto, que no tiene dinero para hacer ricas ofrendas y que se siente desplazado en medio de ese universo de religión aristocrática, procura—más bien—hallar dioses familiares, protectores prácticos e inmediatos, en una mitología sincretista. A los patronos ancestrales han venido a añadirse numerosos dioses introducidos por los asiáticos (Baal, Seth, Astarté, Anath, Reseph). Seth, traído por los hyksos, se convirtió incluso en la divinidad tutelar de la capital de Ramsés en el delta. Las supersticiones y la magia proliferan hasta el extremo. Pero esto no impide (en un país primordialmente religioso) ni una piedad sencilla, aunque no sea desinteresada, ni una búsqueda más alta de Dios, como vemos que ocurre en himnos de gran elevación y en las “sabidurías” de los escribas.

Se comprenderá que, en esta historia, nos interesa especialmente saber cuál era la situación de los extranjeros en el Egipto de Ramsés. Había allí muchos extranjeros. Lo cual era beneficioso para el país, despoblado como estaba desde la crisis de la época anterior. Es verdad que la fertilidad natural y la civilización refinada de las orillas del Nilo atraían a los inmigrantes. Pero la aportación principal venía de los prisioneros de guerra, deportados en cantidades considerables, incorporados al ejército y reclutados para los trabajos públicos.

No sería justo equiparar su suerte con la de los esclavos del mundo grecorromano: eran considerados no como simples utensilios o como bestias de trabajo, sino como personas que se hallaban en condición generalmente servil, pero con estatuto legal y derechos³⁰. Debía de ser distinta, seguramente, a causa de

³⁰ No es fácil decir cuál era exactamente la condición legal de las personas sometidas a prestación personal, esclavos y siervos, en Egipto, durante la época ramésida. Según J. VERGOTE, *Joseph en Egypte* (Lovaina, 1959), pp. 16-20, “hay que hacer distinción entre los esclavos y los siervos. Estos últimos estaban ligados a la gleba y cambiaban de propietario al mismo tiempo que los campos o el terreno, pero su libertad no parece estar sometida a más restricciones”. Tal sería el caso de los hijos de Jacob que habían venido a Egipto en la época en que José obtuvo allí un puesto importante. La cuestión de la esclavitud fue tratada por Abd el Mohsen Bakir en una tesis doctoral de Oxford, publicada

las diferencias de ambiente cultural original, la condición de los negros del centro africano, y la de los semitas o indoeuropeos de las regiones mediterráneas; debía de ser distinta, también, la condición de las gentes del desierto y de los antiguos nómadas más o menos sedentarizados. Muchos llegaban a crearse una vida enteramente a la egipcia, se elevaban económica y socialmente, conseguían puestos no sólo en los cuadros, en los talleres y en el comercio, sino también en la administración, entre los funcionarios y dignatarios. El gobierno no podía menos de felicitarlos por encontrar en ellos agentes de enlace y contacto, escribas que conocían lenguas, literatura, geografía, costumbres, religión y personas de otros países.

Sin embargo, no es menos cierto que eran los extranjeros (por docenas y decenas de millar) los que proporcionaban esencialmente (dentro del cuadro de una economía de dominio, cuyos dos polos eran los templos de Tebas³¹ y las ciudades reales del delta) la enorme mano de obra servil necesaria para la explotación de las tierras y para las grandiosas construcciones de la dinastía XIX.

El reinado de Ramsés II fue demasiado largo. Las guerras y los monumentos habían costado un precio excesivo. El pueblo estaba cansado, el país agotado, los vasallos arruinados. En Libia y en Palestina se sintió que el poder imperial se estaba debilitando. Y entonces se aspiró a la emancipación. Por toda la región mediterránea circulaban bandas de saqueadores, que constituían una amenaza incluso para las fronteras de Egipto. Para Egipto, no se trataba ya de extenderse, sino de defender el propio territorio. Y, así, no puede menos de asistir pasivamente a las victorias de Asiria contra Babilonia, contra los

en el Cairo en 1952. "Esta cuestión plantea problemas muy difíciles, porque no conocemos en general el estatuto jurídico de los siervos y obreros de que se habla en los textos. Unicamente los documentos que testifican una enajenación, por ejemplo los testamentos o actas de venta, permiten establecer con certeza tal estatuto" (p. 16). Los esclavos eran, principalmente, prisioneros de guerra, y más que nada siro-palestinos. Como el país que está inmediatamente al Nordeste de Egipto, era objeto de revueltas y estaba dividido, se convertía en presa fácil para los amos del Nilo (p. 17).

³¹ Estos templos de Tebas poseían 236.000 hectáreas de terreno y 80.000 esclavos extranjeros.

hittitas y los pueblos de la alta Mesopotamia. A esta Asiria, muy pronto ya nadie podrá hacerle frente.

Para suceder al viejo Ramsés, habría hecho falta un monarca joven. Pero no ocurrió tal cosa en la persona de uno de sus hijos, Mineptah³². Sin embargo, este faraón no careció de valentía. Y logró conservar el prestigio de la corona. Al principio trató amistosamente con los hittitas. Pero luego, al verse traicionado por ellos con la complicidad general de las ciudades asiáticas, supo llevar a cabo una severa campaña de represión³³. En el Oeste, consiguió una brillantísima victoria contra los Libios rebeldes. Como era demasiado mayor para emprender grandes trabajos, se contentó (cosa que su mismo padre había hecho también con bastante frecuencia) con volver a utilizar y atribuirse a sí monumentos contruidos por sus predecesores.

Aunque se trate sólo de una hipótesis, podemos pensar que durante el reinado de este faraón consiguió Moisés liberar de la autoridad gubernamental a la minoría israelita que trabajaba, también ella, en los grandes talleres. Y, así, las observaciones de Ex 2, 23 y 4, 19 corresponderían a la muerte de Ramsés II en el año 1235. Otros autores, aunque siguen aceptando en sus rasgos generales esta cronología, prefieren situar el Exodo a mediados del siglo XIII, hacia fines del reinado de Ramsés: cosa que apenas modifica las fechas de los acontecimientos.

La muerte de Mineptah fue seguida de intrigas y luchas por la posesión del trono. Habrá que aguardar a Ramsés III, a comienzos del siglo siguiente, para volver a encontrar un último faraón digno de esta línea, capaz de recordar al "gran Ramsés" y de salvar varias veces a Egipto de las invasiones, principalmente de la invasión de los "Pueblos del Mar".

³² La transcripción de este nombre es muy variada. Se escribe también Menephtap, Menerpatah, Merenptah.

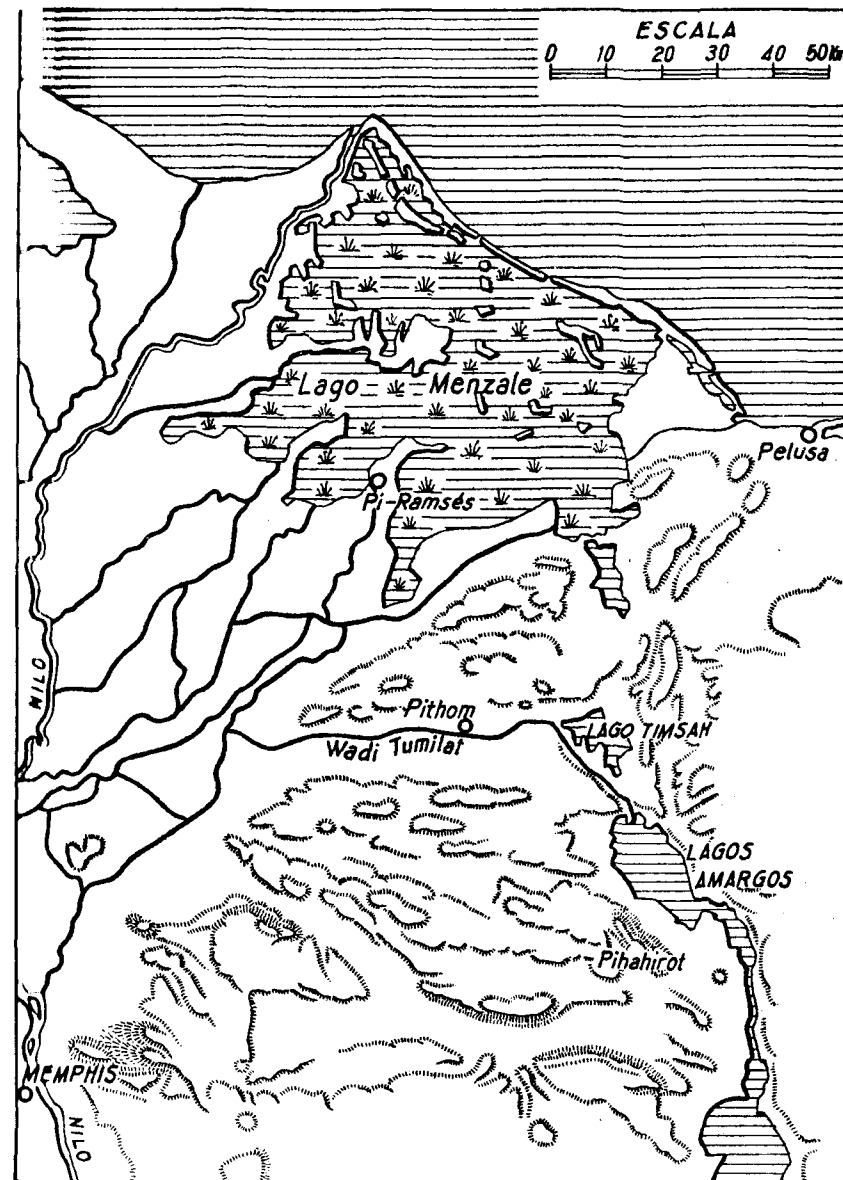
³³ En una inscripción de Karnak, se gloria de que "Israel está desolado y su simiente ya no existe". Es la única vez que se hace mención de Israel en los textos jeroglíficos.

EL MARCO GEOGRAFICO

La localización de los lugares del Exodo es interesante y útil para la inteligencia de los textos. Sin embargo, no es absolutamente indispensable que tal localización sea exacta. Y es una suerte, porque no podemos determinar con plena certeza esos lugares. Se trata, principalmente, de la región en que moraban los hebreos en Egipto, del itinerario de la “salida de Egipto” y del emplazamiento del Monte Sinaí. El carácter problemático de las localizaciones se debe, por un lado, a la insuficiencia de las indicaciones bíblicas; y, por otro, a la falta de elementos de comparación con fuentes distintas de la Biblia. Por lo demás, la historia y la arqueología vacilan en cuanto a la identificación de tal o cual lugar del Egipto antiguo³⁴. En lo que se refiere al istmo de Suez, parece que—además—se han venido produciendo modificaciones del terreno, a lo largo de la historia, desde hace treinta años. Sin embargo, a pesar de su coeficiente de inseguridad, las hipótesis a las que nosotros nos adherimos por su seriedad y sus buenas bases, proporcionarán a nuestro estudio un marco que sea, por lo menos, aproximado, generalmente muy probable, y siempre evocador. Y esto, creo yo, será suficiente.

Aunque la capital religiosa de Egipto siguió siendo Tebas, sin embargo la dinastía XIX estableció su residencia habitual en el Norte. Las ciudades del delta oriental se convirtieron en ciudades reales y se desarrollaron y fueron grandiosamente embellecidas por Ramsés II, quien creó además otras ciudades. Tal fue Pithom (“Casa de Athom”, uno de los nombres del dios sol), en el Wadi Tumilat, hacia la mitad del istmo de Suez, a unos quince kilómetros del lago Timsah. Tal fue Ramsés o Pi-Ramsés, capital-residencia de Ramsés, cuya identificación sigue discutiéndose. Aunque buenas razones militan en favor de Qantir, en uno de los brazos del Nilo, a unos treinta y cinco kilómetros del lago Menzaleh: se puede preferir ver Pi-Ramsés en el lugar de la antigua residencia de los hyksos, Ava-

³⁴ Existe duda, por ejemplo, de si hay que identificar o distinguir entre Avaris, Tanis y Ramsés. Nosotros nos inclinamos a la identificación, juntamente con un buen número de eruditos, entre los cuales se cuenta P. MONTET, *loc. cit.*, pp. 54-57.



ris, y de la futura capital de la dinastía XXI, Tanis (cf. Sal 78, 12 y 43), a cincuenta kilómetros al Norte de Pithom y cerca de la desembocadura de otro brazo oriental del Nilo.

Estas dos ciudades sitúan claramente el comienzo de la historia del Exodo (1, 11). A los israelitas se les ordena construir "ciudades de almacenaje" (comparar Gn 41, 35-36), es decir, ciudades con depósitos y almacenes. En efecto, Ramsés llevó a cabo en esta región numerosas e importantes obras. A los ojos de este monarca, era necesario contar con una sólida e impresionante instalación a la entrada de Egipto, por la parte que miraba a Asia, y que desde entonces se estaba convirtiendo en una amenaza. Estas ciudades estaban intensamente semitizadas. Y contaban con un cosmopolitismo étnico, lingüístico y religioso desconocido hasta entonces, y que no tenía parangón en otros países. Así que era fácil encontrar allí la mano de obra extranjera. Gran parte de las construcciones, todos los muros, estaban hechos de ladrillos. Por consiguiente, la fabricación de éstos era una de las tareas más importantes³⁵. Y lo mismo se diga de su transporte. Era necesario, además, abrir o conservar los canales de regadío, las vías de navegación. Tales son las dos tareas principales, a las que los israelitas se ven constreñidos (1, 13-14).

La región, limitada al Norte por el lago Mensaleh, al Sur por

³⁵ Podemos ver la escena de su fabricación en las pinturas de las necrópolis, principalmente en la tumba de Rekhmara, gobernador de Tebas y visir de Thutmosis III. "Toda ciudad está rodeada por una muralla de unos quince metros de espesor y unos veinte de altura. Únicamente las puertas son de piedra. La muralla es de ladrillos. Los edificios administrativos y casas particulares estaban hechos mucho más de ladrillos que de piedras, lo mismo que las tapias que los rodeaban... Moldear ladrillos era un trabajo molesto y penoso, pero no difícil. Como materia, se tomaba barro del Nilo, y se mezclaba con arena y briznas de paja. Para que la mezcla fuera buena, había que humedecer los materiales, amasarlos mucho con los pies, y remover de vez en cuando el conjunto con una paleta de madera. Después se quitaba rápidamente el molde, sin estropear el ladrillo. Hay que dejarlo secar durante ocho días. Y después, ya está listo para su utilización... Se transportaba los ladrillos sobre dos bandejas de madera semejantes, con mangos para facilitar su manejo" (P. MONTET, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, Hachette, 1946, p. 159). Estos ladrillos eran casi de doble tamaño de los que utilizamos hoy día. Eran suficientemente sólidos (cuando han estado resguardados de las inclemencias del tiempo) para durar siglos y siglos y poder ser contemplados en nuestros días.

Pithom y el Wadi Tumilat, al Oeste por el brazo del Nilo, y al Este por los lagos Amargos, recibe en la Biblia el nombre de país de Goshen (trascrito frecuentemente por Gessen). En ella, según la tradición, los antepasados de Israel se establecieron con sus ganados³⁶, unos cuatro siglos antes (Gn 45, 10; 46, 28-29; 47, 1-6; Ex 8, 18; 9, 26).

De esta región (12, 37: Ramsés) salieron los israelitas, acaudillados por Moisés, para dirigirse al desierto. ¿En qué dirección? ¿Por qué camino? Las tradiciones no coinciden exactamente, como hemos observado ya (p. 25). Las diferencias llegan a hacerse muy sensibles. Y no es extraño, si se supone que tales tradiciones no refieren los mismos hechos. Esto aumenta la dificultad de identificar las rutas tomadas y las localidades por las que se pasó. En cuanto a las que se mencionan en el Exodo (12, 37; 13, 17-18. 20; 14, 2. 9), seguiremos a H. CAZELLES, cuyos estudios hay que aceptarlos como autoridad en la materia³⁷.

Pihahiroth y Sukkot se encuentran en la parte occidental del Wadi Tumilat. Pero otros nombres nos conducen inmediatamente al Norte del delta oriental, y parecen apartarnos del camino tradicional hacia el Sinaí. El "Mar de Suf", es decir, el "Mar de Juncos" designa una especie de golfo del Mediterráneo, al Este de Tanis. Migdol está a mitad de camino entre Sile-Qantara y Pelusa. Baal-Saphon estaba en el Ras-Kasrum, en el brazo de tierra que separa el Mediterráneo del lago Sibornis. Asimismo, la localidad de Etam habría que buscarla en el Norte del istmo.

Estas indicaciones proceden del relato yahvista, el cual—de hecho—parece ignorar el rodeo por el Sur de la península. Si no leyéramos más que dicho relato, podríamos creer que los israelitas se dirigieron directamente hacia el Este, en dirección de Cadés (Massa de Ex 15, 25 y Meriba-Massa de Ex 17, 7 se

³⁶ Según MAYANI, *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.*, 1955, pp. 58-60, la palabra *Goshen*, de origen iranio, y debida a los hyksos (los "Pastores"), tenía un nombre común con el significado de "pasto" (como en Jos 11, 16, donde leemos "país del Goshen").

³⁷ *Les localisations de l'Exode*, en "Rev. Bibl." (1955) 321-364; *Données géographiques de l'Exode*, en "Rev. d'Hist. et de Phil. rel." (1955) 51-58; del mismo autor, podemos ver también en el diccionario *Catholicisme*, el art. *Exode* (1954), cols. 933-935; en los "Cahiers Sioniens" (1954) 138-139.

identifica con la localidad mencionada en Nm 20, 1-14, cerca de Cadés; Amalec, de Ex 17, 8-16 supone también que nos llamamos en el Negev palestinese). El Yahvista, menos bien informado que el Elohista, se inspira en tradiciones del Sur de Palestina, que estuvo mucho tiempo bajo el yugo de Egipto. Y quizás estas tradiciones confundieron más o menos el Exodo con la salida—más antigua—de otros semitas, los hyksos, con quienes pudieron estar mezclados algunos palestineses e incluso israelitas (confusión en la que también caerá más tarde el historiador egipcio Manethón). Dentro de esta misma perspectiva, Is 11, 15-16 asocia el recuerdo del Exodo con la desecación de “la lengua del mar de Egipto” (el golfo situado al Norte del istmo de Suez). Y el Salmo 78, refiriéndose al mismo acontecimiento, evoca los campos de Tanis.

El texto yahvista fue reunido con el texto elohista, mucho mejor informado sobre este asunto. Esta tradición elohista es la tradición de las tribus de Efraín y Manasés, cuya formación en Egipto está testificada por el Génesis (Gn 41, 50-52; 48). Por otra parte, Josué, que fue el brazo derecho de Moisés y el conquistador de Canaán, es efraimita (Nm 13, 8, 16). En las tribus de Palestina septentrional se mantuvo más vivo el recuerdo de la salida de Egipto y de la peregrinación por el desierto. Ahora bien, se sabía que Israel no había tomado “la ruta hacia el país de los filisteos”, es decir, el camino que corre paralelo al litoral del Mediterráneo y que llega directamente al Sur de Palestina (Ex 13, 17-18, texto E). Esta misma tradición la hallamos en el Deuteronomio (originario, indudablemente, del Reino norte), que cuenta once días de camino desde Cadés al Horeb-Sinaí, al Sur de la península (Dt 1, 2). Estas tradiciones, siempre de origen septentrional, relatan los cuarenta días de marcha de Elías desde Bersabea al Horeb (1 R 19, 7). La historia y la arqueología apoyan estos datos: en el siglo XIII, el camino del Norte estaba jalonado y controlado por una serie de fortalezas establecidas por Seti I contra las amenazas asiáticas, mientras que la región meridional del istmo estaba desprovista de este tipo de obras.

Así, pues, la salida de Egipto se verificó hacia el Sud-este. Parece que los israelitas se dirigieron desde el Wadi Tumilat hacia el Sur de los Lagos Amargos. Según los estudios hechos sobre el terreno por C. BOURDON³⁸, habría habido antaño (y

hasta el siglo VII de nuestra era), entre los Lagos Amargos y el Golfo de Suez, una extensión de agua de escasa profundidad. Su nivel variaba con las mareas. Y el lugar, estando en bajamar, podía convertirse en una especie de vado con fondo de roca en gran extensión. Tal vez sea éste el sitio por el que Moisés hizo pasar a los suyos, amenazados por la persecución del ejército egipcio. Veremos luego en qué consiste que el acontecimiento sea completamente excepcional.

En el lado de allá del istmo, Moisés condujo a Israel por un camino conocido por él desde su destierro y desde su época de vida pastoral: el camino de Madián y del Sinaí.

Madián designa una región que se halla en la costa oriental del golfo Elanítico, al Norte de Arabia. Pero la denominación es fluctuante. Los madianitas son personas que se desplazan (Gn 37, 28, 36). Y podemos encontrarlos en la península del Sinaí. Tal vez se trate incluso de una especie de confederación de tribus, más o menos nómadas, entre Egipto y Arabia, al Sur de Palestina. Esto explicaría el que algunas tradiciones dijeran que el clan con el que se ligó Moisés era “madianita” (Ex 2, 16; 3, 1; 18, 1; Nm 10, 29); y otras, “quenita” (Jue 1, 16; 4, 11; 1 Sm 15, 6; se dice también “Cineo” o “Cainita”). “El clan madianita es llamado quenita, es decir, perteneciente a los caldeeros (Gn 4, 22 y el árabe *qain*, el arameo *qainaya* “forjador”). Así que, en esta época, Sinaí y Madián no eran países de nómadas bárbaros, sino que estaban ocupados por tribus semi-sedentarias que cultivaban el comercio y el intercambio industrial con Egipto y Canaán”³⁹. El grupo madianita hallado por Moisés es tal vez la tribu de Cush o Cushan (emparentada con los árabes, según 2 Cr 21, 16). Los textos egipcios mencionan que esta tribu se hallaba al Sur de Palestina. De ahí el nombre de “cushita” que se aplica a la mujer que Moisés tomará allí por esposa (Nm 12, 1).

En todo caso, no es posible determinar con exactitud, dentro de la península sinaítica (que es un triángulo de más de 300 kilómetros de lado), cuál es el lugar en que Moisés fue acogido

³⁹ A. ALBRIGHT, *De l'âge de pierre à la chrétienté*, (Payot, 1951), pp. 188-189. (De esta obra hay versión española: *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959. Las páginas citadas corresponderán, no a la versión española, sino a la francesa. El original está escrito en inglés).

³⁸ “Rev. Bibl.” (1932) 370-390, 538-549.

por los madianitas y en donde hizo vida de pastor (Ex 2, 21; 3, 1). Sabemos únicamente que de allí marchó “al monte de Dios”, llamado Horeb por el texto elohista y por el Deuteronomio (tradiciones palestineses septentrionales; véase también 1 R 19, 8), y Sinaí por los textos yahvista y sacerdotal. Este lugar en que se desarrolló la escena de la “Zarza ardiente” parece ser el mismo de la grandiosa “teofanía” y de la celebración de la Alianza en los capítulos 19 y 24 del Exodo.

El sitio que parece estar más de acuerdo—a un mismo tiempo—con los textos y con las circunstancias, y al que sus caracteres y condiciones hacen particularmente adecuado para servir de cuadro a los acontecimientos y que tiene en su favor una tradición que se remonta al siglo IV de nuestra era, es el monte llamado yebel Musa, en el centro del macizo que ocupa la parte meridional de la llamada península del Sinaí. Esta localización no es segura. Las indicaciones topográficas de la Biblia no se pueden controlar hoy día de manera suficiente. Se han propuesto también otros lugares. Así, por ejemplo, el yebel Serbal (2.052 metros), un poco más al Oeste que el yebel Musa; o las regiones accidentadas, al Norte de la península, del lado de Cadés; o el “monte de Seir”, es decir, de Edom, a lo largo de la depresión de la Arabah, al Sur del Mar Muerto, en la región de Petra; o también algún volcán de la cadena que se halla al Este o al Sudeste del golfo de Aqaba⁴⁰. Nosotros creemos que la localización tradicional sigue teniendo las mejores probabilidades; y que, de todos modos, su excepcional valor de evocación y soporte de los textos bíblicos, es muy suficiente como aproximación.

En estas condiciones, el camino del Exodo propiamente dicho, el camino que va del Sur del istmo de Suez al “monte de Dios”, corre primeramente—en dirección sur—por la región baja que bordea el Mar Rojo. Después, en cuanto el macizo comienza a caer a plomo sobre el mar⁴¹, se desvía hacia el Este y el

⁴⁰ “Se suele enseñar con mucha frecuencia que el Sinaí fue un volcán”, por las descripciones que de él se hacen en Ex 19; “esta teoría no se apoya en base sólida” (A. ALBRIGHT, *ibid.*, p. 192). Para los argumentos en favor de la localización tradicional, podrá consultarse: ABEL, *Géographie de la Palestine*, t. I (1933), pp. 391-396.

⁴¹ Cerca de este lugar había un puerto desde el que se enviaba a Egipto el cobre y la turquesa extraídos de las minas de la montaña vecina (Wadi Maghara, Serabit-el-Khadim, Wadi Nasib). Hoy día es Abu

Sudeste, siguiendo los wadís que conducen hacia el Monte Sinaí. Las etapas señaladas por el libro (15, 22-27; 16, 1; 19, 2) son oasis: Mara que puede ser Ayun Musa, a unos 40 kilómetros del istmo; Elim que es sin duda el Wadi Garandel, 90 kilómetros más lejos; a un centenar de kilómetros de allí se encuentra Raphidim, localidad a la que se querría identificar (probablemente, sin justificación) con el maravilloso oasis del Wadi Feiran, el cual no está más que a 15 ó 20 kilómetros del macizo sagrado).

Vemos, pues, que la primera parte del camino transcurre por un desierto que lo es—a la vez—en el sentido corriente y austero de la palabra: llanura poco accidentada, arenosa, árida, desnuda. Esta llanura, cuando se acerca a las montañas, se transforma en estepa rocosa en la que nacen zarzales espinosos. Después, a través de valles que se van haciendo más angostos, a través de pequeñas llanuras sembradas de bloques y rocas demolidas, se sumerge uno en gargantas y barrancos, donde la vegetación (fuera de los pocos oasis) se reduce a algunos flacos arbustos (acacias enanas⁴², tamarices, retamas). El escenario es majestuoso, abrumador. Se siente uno dominado por la grandiosidad de las cadenas montañosas y por sus cumbres. Se siente uno lleno de admiración y como hechizado por la belleza virgen y vigorosa de esas magníficas masas de piedra, de líneas variadas y nobles. Encontramos allí toda la riqueza mineralógica de las antiguas regiones volcánicas, trastornadas por grandes pliegues geológicos: granitos, gres, basaltos, pórfidos, gneis, feldespato, sienita, cuarzo. Y toda una paleta de colores: domina el leonado y el rosa. Pero también encontramos el verde, el azul, el gris y el negro. Los colores quedan realzados por la pureza del aire y el azul del cielo, por el juego de las sombras y de los modelados, por la viveza de las aristas.

El yebel Musa es un macizo en medio de otros macizos. Está limitado al Norte por la llanura de er-Raha. Y, en los otros

Zenime, puerto de explotación de las minas de manganeso que se encuentran a 30 km de allí, en la montaña.

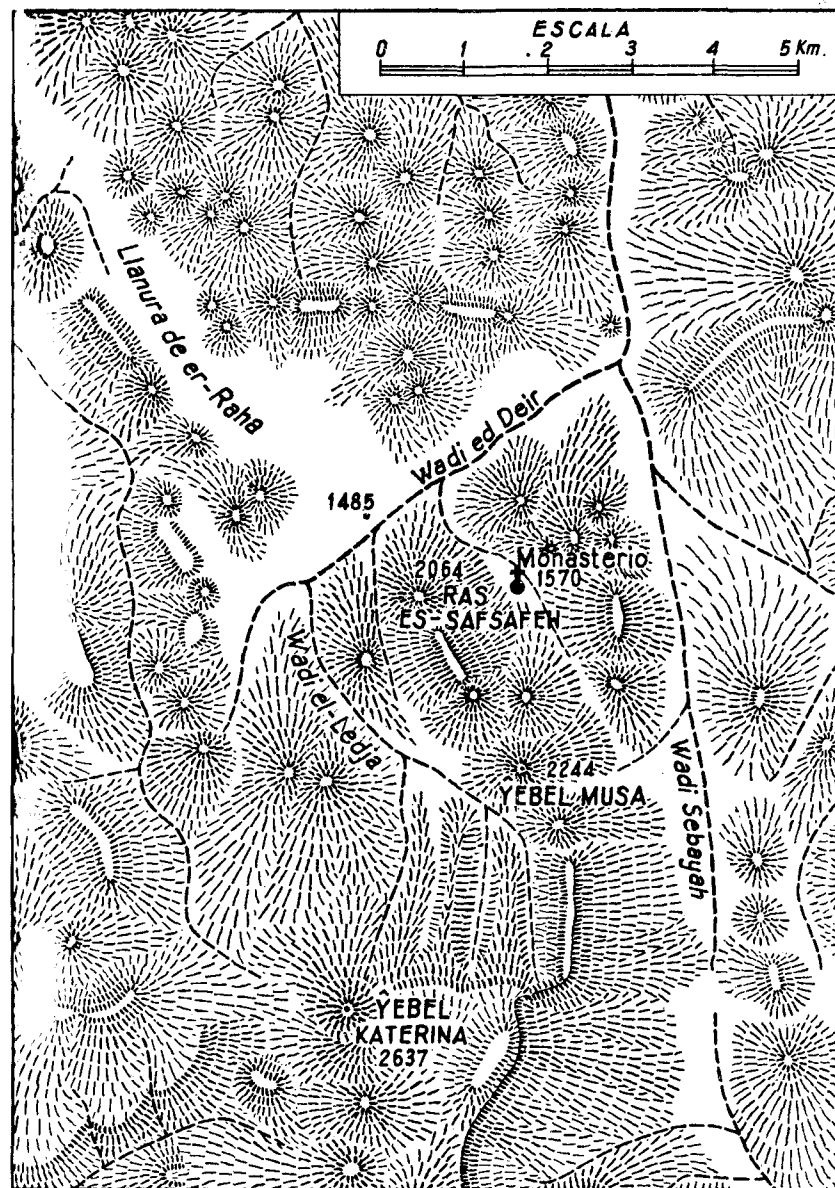
⁴² La acacia enana, aquí, es el *sittim*, de la que se dice que fue construida el “arca” (Ex 25, 10) así como también las mesas de los panes de la proposición y sus varas portadoras (25, 23. 28), las tablas del santuario, los soportes del velo que hacía de cortina (26, 37), los altares y sus varas (27, 1. 7; 30, 1. 5).

lados, por wadíes encajonados. Este conjunto, de forma oblonga, tiene 3 kilómetros de largo por 1.500 metros de ancho. Y está constituido por cumbres de una altura media superior a los 2.000 metros sobre el nivel del mar, y de 450 metros sobre los valles que lo rodean. Su orientación es Norte-Nordeste Sur-Sudeste. Tiene un pico meridional, de 2.244 metros de altura, que se denomina yebel Musa como el macizo, y un recorte escarpado y que forma al Norte un triple frontal, llamado Ras-es-Safsafeh. Desde la cumbre del Musa hay una perspectiva incomparable de todo el sistema montañoso de la península, de sus estribaciones sucesivas. Esta cumbre no está dominada sino por el yebel Katerina, de 2.637 metros, un poco al Sur. En estas alturas, la roca se ha hecho negra o verdioscura, con manchas grises, ocre y azules. En el macizo se acumulan los bloques graníticos, entre los cuales hay pequeñas cañadas y refugios, senderos y caminos de cabra, fuentes y buena vegetación. El Safsafeh domina desde sus 600 metros la gran llanura de er-Raha. Esta, que al principio tiene una anchura de casi un kilómetro, se va estirando a lo largo de 3 kilómetros, mientras se eleva suavemente y se estrecha. Su superficie es de 160 hectáreas; está cubierta de arenilla granítica que forma un suelo compacto. No faltan manantiales. De ahí, la vegetación, hierbas y zarzas que posee. Delante de la montaña sagrada, parece como un vasto anfiteatro al pie de una tribuna.

Se llega del Nordeste por medio de esta llanura espaciosa. Todos los viajeros y peregrinos, desde la piadosa dama Eteria (en el siglo IV) hasta Eliseo Reclus y Pierre Loti, Tischendorf y el P. Lagrange, y hasta los visitantes de estos últimos años⁴³, se han sentido asombrados por la extraordinaria soledad y por el extraordinario esplendor del yebel Musa. Difícilmente se podrá imaginar nunca un retiro y un silencio más completo. Una grandeza soberana desciende de las cimas; las perspectivas son sorprendentes, desacostumbradas; el dibujo de las

⁴³ Si hay alguna lectura que se deba aconsejar, es la del diario de Eteria. Las páginas de su diario que se conservan, comienzan precisamente con la llegada de esta dama al Sinaí. Escojamos la edición de H. PÉTRÉ, *Journal d'Éthérie*, col. "Sources Chrétiennes", n.º 21 (1948), pp. 97-121. Para los viajes y peregrinaciones más recientes, hasta el año 1935, véase el libro (muy interesante desde este punto de vista y de muchos otros): L. PRÉVOST, *Le Sinaï hier et aujourd'hui* (Lethiellieux, 1937). Varios números de la revista "Bible et Terre Sainte" han ofrecido, durante estos últimos años, artículos y sobre todo excelentes fotografías del Sinaí.

MAPA 3: MACIZO DEL SINAÍ



crestas y flancos de la montaña acentúa la grandiosa arquitectura. Si en esta gigantesca catedral de granito rosa y encarnado, y al aire libre, con un cielo alto y purísimo, se desencadena una de esas tempestades de montaña de estallidos violentos, de truenos interminables, con la furia de los tornados, con el amontonamiento desordenado de negros nubarrones, mientras la oscuridad está siendo rasgada e incendiada sin cesar por el fuego del rayo: entonces (no en lo esencial, pero sí en el marco que lo acompañó) se reproducirán de algún modo las escenas descritas en Exodo 19 y 24.

CAPÍTULO I

LA CONDICION DE SERVIDUMBRE

LOS HIJOS DE LOS PATRIARCAS (Ex 1, 1-7)

El pequeño conjunto formado por los dos primeros capítulos del Exodo es una especie de prólogo. Presenta a las personas de las que el libro va a hacer historia. Y presenta, igualmente, la situación en que al principio se encontraban. De este modo, el lector queda puesto al corriente de la suerte de los hebreos en Egipto, y se entera de los orígenes de su futuro liberador. El relato utiliza tres tradiciones literarias¹, pero conserva su unidad. Todo se nos cuenta con viveza, claridad, sobriedad.

El comienzo (vv. 1-5) se debe al autor sacerdotal. Su intención es evidente: establecer el lazo de unión con el final de la historia patriarcal, por encima de los cuatro siglos de estancia en Egipto, de los que no se dirá nada.

El libro del Génesis, compuesto por las mismas tradiciones, narraba la historia patriarcal dentro de la perspectiva del designio de Dios que escogía para sí un pueblo y formaba un grupo de personas que estaban llamadas a convertirse en su pueblo particular. Semejante manera de ver y escribir la historia, emparenta a ésta con el género "profético" y permite ofrecer una orientación de los acontecimientos históricos. Así que ya esta-

¹ Fuentes: J = 1, 6. 8-12; 2, 16-23a;
E = 1, 15-22; 2, 1-15;
P = 1, 1-5. 7. 13-14; 2, 23b-25.

ba en perspectiva el Exodo en los relatos del Génesis que se referían a los antepasados: Gn 15, 13-14; 46, 2-4; 50, 24-25.

Una intención semejante de volver a enlazar con la época de los patriarcas reaparecerá en Ex 13, 19, cuando se hable del traslado de los huesos de José, conforme a la promesa hecha a éste.

Los nombres de los "hijos de Israel" son los conocidos por las antiguas tradiciones². Hablar de "Israel", de los "hijos de Israel" no es sólo vincularse con una historia anterior, sino que es también considerar como un grupo especial a las personas así designadas. El redactor sacerdotal pretende darlo a entender, cuando se inspira en los cálculos dados ya por él en Gn 46, 5-27 (véase Gn 35, 23-26) para obtener una cifra "perfecta"³. "Setenta" personas vivas ("almas"), vinculadas con los "doce" nombres de las futuras tribus. No se trata de hacer un censo, sino de presentarnos a Israel como unidad, haciéndonos ver el núcleo étnico y dinámico que constituye un punto de partida.

Porque se trata de un comienzo. La expresión: "Estos son los nombres...", utilizada ya en Gn 25, 13; 36, 40; 46, 8 (textos P) es el equivalente de la expresión: "Estas son las generaciones..." en Gn 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1. 9; 37, 2 (seguimos con textos P). Esta expresión significa que comienza una historia. Así que, aunque el Exodo es continuación de la historia de los Patriarcas, sin embargo, es también una novedad, un acontecimiento en el sentido estricto de la palabra, es decir, algo que sobreviene y aparece. Una nueva era comienza.

El v. 6 nos da a comprender tanto mejor este carácter inaugural de la historia del Exodo, por cuanto menciona la extinción de la generación contemporánea de los hijos de Jacob (véase Gn 50, 14 y 22). ¿Habían ido, todos ellos, a Egipto? Podemos muy bien hacernos esta pregunta. Y no darle una respuesta demasiado afirmativa. Por otra parte, los descendientes de Ja-

² El estudio de estos doce nombres corresponde al estudio del libro del Génesis. La expresión "los hijos de Israel" es la más frecuente para designar al pueblo de Dios. Se dirá también "Israel", y "comunidad de Israel", "asamblea de Israel", "casa de Israel".

³ Para formarnos una opinión sobre el valor representativo de la cifra "siete" y de sus múltiplos, podemos consultar: P. D., pp. 159-160.

cob que se habían instalado en Egipto, ¿quedaron allí? La proximidad de Palestina, los movimientos de población causados por las guerras y los intercambios económicos nos invitan a que no nos formemos una idea demasiado simplista de esta presencia de los hebreos en Egipto durante cuatro siglos. Algunos hechos característicos de la invasión de Canaán por sus descendientes, en tiempo de Josué, parecen probar que algunos hebreos no habían abandonado nunca Palestina o habían regresado a ella antes del Exodo⁴.

No obstante, la tradición retuvo y expresó con insistencia que los hijos de Israel terminaron por ser extraordinariamente numerosos en el país del Nilo. El v. 7 (P) acumula verbos: fructificar, multiplicarse, aumentarse, ser fortalecido en extremo, llenar la tierra (comparar Gn 47, 27, texto P). Nos hallamos en la línea de las promesas patriarcales: Gn 12, 3; 13, 14; 15, 5; 17, 4-8; 26, 4 (cuya fórmula hiperbólica es repetida por Dt 10, 22). Veremos luego lo que hay que pensar sobre la cifra que se nos da en Ex 12, 37. De todas maneras, los israelitas no constituían en Egipto más que una minoría. El hecho de que el país, indudablemente, no haya sobrepasado jamás—en la época antigua—los siete millones de habitantes⁵ permite situar tal "multitud" en un orden de apreciación.

Los escritores bíblicos comprendieron y quieren recalcar que Dios, al "reducido número" de los descendientes de Jacob, les "dio gran crecimiento y poder". Y nosotros, por nuestra parte, a la luz de la revelación bíblica, vemos en todo esto una especie de ley divina: desde los tiempos antiguos, el Señor prefiere y hace prosperar—imprevisiblemente— a los minoritarios, a los recién llegados, a los menos fuertes (Gn 17, 19-21; 18, 14; 25, 23; 37, 3; Jue 6, 13-15; 1 Sm 1, 1-20; 16, 7-11). Dios ama,

⁴ Véase T. B., pp. 71, 82-83, 106. Esta cuestión está vinculada quizás con el problema de los Habiru-Apiru-Hebreos: problema que no es posible ni oportuno estudiar aquí. Entre los últimos estudios sobre esta cuestión, podemos citar: R. DE VAUX, en "Rev. Bibl.", 1956, pp. 261-267; donde hace una recensión del estudio de J. BOTTÉRO, *Le problème des Habiru à la 4^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 1954).—E. DHORME, *Les Habiru et les Hébreux*, en "Rev. Hist.", 1954, pp. 256-264.—M. BUBER, *loc. cit.*, pp. 22-34.

⁵ "Fundándose en documentos griegos y romanos, se admite generalmente que esta población era de unos siete millones de habitantes. Pero esta cifra debe considerarse, más bien, como un *máximum*" (J. VERCOUTTER, *L'Égypte ancienne*, P. U. F., 1949, p. 28).

guía, bendice a los pequeños, a los pobres, a los humildes, a los humillados (1 Sm 2, 4-9; Dt 7, 7; Prov 3, 34; 11, 2; Sal 34, 19; Lc 1, 48-55), conforme a una sabiduría superior (1 Cor 1, 25-29).

SOMETIDOS A SERVIDUMBRE (Ex 1, 8-14)

Desde los tiempos en que José había llegado al cargo de visir en Egipto, habían sucedido muchos acontecimientos importantes, y las situaciones y la política habían cambiado con frecuencia. No sólo el maldito recuerdo de los hyksos, sino también el peligro creciente por parte de la frontera nordeste contribuían a que los semitas fueran sospechosos ante los ojos de los egipcios.

El primer versículo significa tal vez el cambio de política que tuvo lugar durante el reinado de Horemheb (p. 41). Pero parece que designa, más exactamente, la llegada al poder del poderoso Ramsés II. Para este nuevo rey, no "conocer" a José (compárese con la misma expresión en Jue 2, 10) es no querer tener en cuenta un pasado al que desde ahora se considera ya como cosa liquidada, es rehusar todo privilegio a la minoría de los jacobitas mezclados con otros semitas cuya historia no presenta ya título crediticio alguno. Para Ramsés, esta política significa incluso continuar resueltamente el esfuerzo de reacción y represión antiasiática, llevado a cabo desde hace cien años por el gobierno faraónico.

Ahora bien, los hijos de Israel han llegado a hacerse numerosos. Una presencia extranjera de esta índole es siempre motivo de bastante inquietud: toda minoría étnica que se desarrolla puede adquirir conciencia de su fuerza, puede apretar sus filas y organizarse. Esa minoría es vecina y pariente de las poblaciones palestineses; podría colaborar con los asiáticos o los libios⁶, en contra de Egipto. Hay que tomar medidas de precaución. Se podría expulsarles. Pero es preferible someterlos y servirse de ellos, dentro de un marco que los paralice po-

⁶ P. MONTET, en *L'Égypte et la Bible*, pp. 31-32, vería de buena gana una conexión histórica entre Ex 1, 9-10 y la invasión libia que tuvo lugar en tiempo de Mineptah.

líticamente y que proporcione al Estado los frutos de su utilización sistemática. Además, ya hemos pensado en ello, Ramsés necesita mano de obra para el acarreo de sus piedras gigantes, para las enormes obras de nivelación de terrenos que sirvan de base a las construcciones, para la construcción de ladrillos que se emplean a millones.

Los textos bíblicos tienden a mostrar que estos trabajos habrían tenido la finalidad de limitar e incluso reducir el número de los israelitas en Egipto. Tal es el sentido de los vv. 8-12 (J) y 12-14 (P), acentuado por la reflexión del v. 12⁷. Ahora bien, el procedimiento sería sorprendente y absurdo: cuanto más brazos haya, más avanza el trabajo. Ramsés no pretendía que sus obreros disminuyeran. En este punto, la tradición israelita ha progresado, se ha amplificado y ha dado su interpretación de los hechos. Y, con esta interpretación, quiere darnos una enseñanza.

El trabajo obligatorio, las requisas y prestaciones de servicios a las que se vieron sometidos cierto número de israelitas lo mismo que otros extranjeros⁸, fueron entendidas ulteriormente como una esclavitud extrema, como una persecución sistemática dirigida principalmente contra Israel. No se escatiman los verbos: "agobiar con cargas penosas" (v. 11), "tener horror (a los hijos de Israel)" (v. 12), "hacer a los hijos de Israel servir con dureza" (v. 13, 14), "amargar la vida con dura servidumbre" (v. 14). En realidad, se trata de prestaciones personales. Y bastante duras. Pero las costumbres egipcias no eran bárbaras. Y no encontramos habitualmente en este país las brutalidades y métodos que llegaron a ser cosa ordinaria en Asiria y luego en el Imperio romano, por no hablar de estos últimos tiempos. La autoridad se hacía respetar, la disciplina administrativa era rígida. Sin embargo, no vemos apenas que los capataces y jefes de equipo, para hacerse respetar, utilicen más instrumentos que el bastón⁹.

⁷ De esta limitación numérica se nos da otra versión en los vv. 15-22.

⁸ Salomón hará exactamente igual que los faraones: 1 R 9, 20-22. Y, a lo largo de la historia, muchos tiranos y gobiernos procederán de idéntica manera.

⁹ La historia es siempre una interpretación. Con respecto a una misma época (por ejemplo, la de Ramsés), tal historiador insistirá en el bienestar general que se disfrutaba; y tal otro historiador, en lo generalizada que estaba la miseria. Una descripción tal como la que encontramos en el libro (por lo demás, muy bueno) de A. NEHER, *Moïse* (col "Les Maîtres Spirituels", éd. du Seuil, 1956; hay traducción

Pero Israel se acuerda de que, antes de ser un pueblo libre, ha vivido en condición servil. No podrá menos de hablar siempre en términos infamantes, acerca de sus faenas en "la casa de servidumbre". No obstante, en comparación con los rigores que experimentará en el desierto, cuando ya era libre, este pueblo (las tradiciones han sabido también recordarlo) añorará la abundancia de bienes que su trabajo le proporcionaba (Ex 16, 3; Nm 15, 5).

Una observación instructiva: el verbo traducido por "agobiar" o "afligir", vv. 11 y 12 (véase también 3, 7 y 17), *anah*, es de la misma raíz que *anaw* o *ani*: pobre, y *anawah*: pobreza¹⁰. Lo que se trata de expresar a través de esta palabra es, a la vez, la desgracia, la indigencia, la aflicción, la humillación. Vemos, pues, que aparece aquí una vez más la voluntad de Dios sobre su pueblo: en medio del sufrimiento, el despojo, la humildad, Israel llegará a desasirse de sí y a entregarse por completo en manos de Dios, convirtiéndose en el pueblo "pobre" según Dios. La historia que comienza ahora, es la historia de tal formación, la historia de cómo se va aprendiendo la renuncia a sí mismo para estar disponibles...

LA DESCENDENCIA AMENAZADA (Ex 1, 14-20)

Si lo leemos con mucha atención, veremos que este relato presenta algunas anomalías. Además de la anomalía, ya mencionada, de la disminución de obreros utilizables, encontramos

española: *Moisés y la vocación judía*, Madrid 1963), pp. 69-75 (de la ed. orig. franc.), tal descripción—digo—parece unilateral. Unas páginas más adelante (pp. 87-92), dicho libro se convierte en un magnífico alegato contra todos los antisemitismos persecutorios, pero toma como punto de partida la historia egipcia y bíblica. Parece difícil hablar (a propósito de Ex 1, 10-11) "del mundo de los campos de concentración". Parece difícil establecer la ecuación: "en Egipto como en Auschwitz", y llevarla hasta el extremo de confrontar—en las ilustraciones del libro—imágenes de los campos hitlerianos con representaciones egipcias de las faenas agrícolas y artesanas. Los acontecimientos que se narran al principio del Exodo no podrían compararse (ni en cuanto a sus proporciones ni en cuanto a su espíritu) con las monstruosidades—horribles y masivas—cometidas por los responsables del III Reich.

¹⁰ Acerca de esta noción bíblica de "pobreza", podrá consultarse: T. B., pp. 194, 258-259.

el simplismo de la orden gubernamental, que debe ser ejecutada primeramente por medio de las parteras, y luego por "todo el pueblo" egipcio. Pero, para comprender un relato, hay que situarse dentro de la misma perspectiva del que lo escribió. Basta leer el comienzo del capítulo 2, para darse cuenta de que el pasaje de que estamos hablando, es su preparación. No se habla del peligro corrido por los recién nacidos sino en razón de uno de ellos: Moisés. Dentro de esta perspectiva, la tradición ha retenido un hecho histórico, cuya imagen concreta no se había conservado de manera circunstanciada. Y la tradición se ha representado la "persecución" de manera sencilla y pintoresca.

En tales condiciones, no podemos insistir en lo extraño del pequeño número de parteras para el conjunto de los hebreos, de los que se nos dice que eran muy numerosos. La mención de estas dos solas mujeres nos mostraría que aquí se trata únicamente de un distrito poco extenso, verbigracia la ciudad-residencia real y sus aledaños. En la mente del escritor, el acontecimiento tiene proporciones modestas.

Las parteras tienen "temor de Dios": locución bíblica cuya profundidad nunca podríamos encarecer demasiado. Como tampoco nos sería fácil decir hasta qué honduras llega en la literatura profética (Is 11, 3; 33, 6; Jer 32, 40), deuteronomica (Dt 10, 12, 20), sapiencial (Prov 14, 2; 15, 33; Sir 1, 11-20), sálmica (Sal 25, 12-14; 33, 18-19; 34, 10-12). Significa no sólo una actitud de extraordinario respeto religioso sino también que toda la atención se aplica a hacer la voluntad de Dios, a amarlo, a buscar el bien y el servicio.

La réplica de estas mujeres tiene su poquito de humor. En cuanto al v. 20, corresponde exactamente al v. 12 en el relato anterior. Por otra parte, los vv. 20-21 están impregnados de la "sabiduría"—a la vez—elemental y teológica que caracteriza al pensamiento y literatura de Israel durante la época real: el bien es recompensado siempre, y el mal castigado siempre.

La segunda medida que se toma contra la existencia de los varones hebreos ofrece (en la brevedad generalizadora del v. 22) un carácter muy poco realista. Lo que en verdad se pretende es introducir el relato que viene a continuación. Y la frase pue-

ta en labios del faraón es la simplificación en estilo directo (a la manera de los resúmenes de historia) de una orden que no se conservó literalmente en la tradición. No podemos basarnos en ese único versículo (22), en el que la palabra “todo” (“todo hijo que nazca”) tiene un sentido manifiestamente relativo, para imaginarnos una horripilante escena de asesinatos de recién nacidos, por todo el reino del Faraón. A la historia le basta que la tradición haya conservado ciertos hechos¹¹. Y a la tradición le basta haberlos comprendido dentro de la línea de una historia cuya secuencia y significación conoce.

El sentido del capítulo 1 en su conjunto está bien claro: en medio del sufrimiento y servidumbre se efectuará la salvación del pueblo de Dios, y nacerá ante todo el hombre que ha de ser el instrumento divino de tal salvación.

EL PRIMER SALVADO (Ex 2, 1-10)

Siguiendo otra vez el principio fundamental que exige comprender un relato conforme a las intenciones del autor y a la inteligencia que él se ha formado del mismo¹², vemos que el relato del nacimiento y adopción de Moisés está destinado a

¹¹ Una rebelión local o cualquier otro incidente habría podido, verbigracia, desencadenar una medida de represión y causar víctimas.

¹² Basta escuchar a alguien contar una historia, para que comprobemos que el narrador no presenta y organiza las circunstancias sino en función de la “finalidad” de su relato, o de su “moralaja”, de su alcance o de su significación. Si ahora, a los comienzos, insistimos un poco sobre la inteligencia de este principio elemental de interpretación, lo hacemos porque una observación de este género tiene aplicación a todos los relatos que han de seguir después, y ayudará a esclarecerlos (véase P. D., p. 101; véase también pp. 446-448). El relato de Ex 2, 1-10 tiene todos los caracteres del género de cuadro bien arreglado, estilizado y compuesto para evocar el destino de Moisés. Aunque “el episodio de la hija del Faraón que baja al Nilo con sus doncellas para bañarse parece poco verosímil a los egiptólogos” (P. MONTET, *L'Égypte et la Bible*, p. 78), basta atraer la atención de estos eruditos sobre los derechos y necesidades del género literario, para que se acabe su asombro.

mostrar, por un lado, su pertenencia auténtica al pueblo hebreo, y, por otro, el carácter excepcional de la situación que le aguarda en Egipto.

Se nos indica el origen tribal de Moisés: descende de una familia que ha estado maldita a causa del delito del antepasado (Gn 34, 25-29; 49, 5-7), pero que está destinada—por otra parte—a ser la tribu “santa” entre todas, el bien particular de Dios (Ex 32, 26-29; Dt 33, 8-11; Nm 3, 6-13; 8, 14-19). La tribu de Leví, al pasar así de la abyección a la consagración, de la bajeza a la exaltación, está atestiguando la gracia y el poder de Dios... “Lo débil... y lo vil del mundo y lo menospreciado: Dios lo escogió” (1 Cor 1, 27-28). Es el mismo tema que, desde el cántico de Ana (1 Sm 2, 1-10) hasta el *Magnificat* (Lc 1, 46-55), han cantado todos los “pobres” del Señor y también todos los pecadores a quienes la gracia ha regenerado (Sal 51) y a quienes Dios ha convertido en fieles siervos suyos.

El relato, fijándose únicamente en el nacimiento de Moisés, no dice nada del hermano (mayor) Aarón y de su hermana Myriam, a quienes encontraremos un poco más tarde. Los textos P darán los nombres de los padres y la genealogía de la familia (Ex 6, 18-20; Nm 26, 37-39).

La escena del río es tan dramática como encantadora. En ella no intervienen más que corazones femeninos: corazones delicados e inteligentes. La valiente actitud de la madre, cuyo amor se encarga de prever las casualidades y se pone al servicio de la Providencia por medio de una combinación que es a la vez—atrevida y delicada: es un hermoso preludio para una vida que exigirá tanta fortaleza de alma y tanto dominio.

El canastillo de papiro es un modelo reducido de las embarcaciones ligeras de juncos de las que se habla en Is 18, 2 y que eran corrientes en Egipto. Esta arquilla de juncos, calafateada con asfalto y brea, es denominada *tebah*, exactamente como el “arca” del diluvio (Gn 6, 14; esta palabra no se encuentra más que en la historia del Diluvio y aquí en Ex 2, 5). La comparación es extraordinariamente sugestiva: como en tiempo de Noé (Gn 6-9), se trata de la salvación del futuro pueblo de Dios. Y esta salvación se confía a un frágil medio. Pero Dios vela, salvando de las aguas mortales a aquel a quien ha elegido. Pensamos aquí en la historia de otro niño, salvado de

manera parecida de la matanza decretada por un rey: el autor del prólogo del primer Evangelio se inspirará en el relato del Exodo para evocar los acontecimientos de la infancia de Jesús (Mt 2, 13-16) ¹³.

Ha llegado a ser clásico el comparar este relato de Moisés con lo que se nos cuenta acerca del nacimiento de Sargón el Viejo, el poderoso monarca mesopotámico del siglo XXV, a quien su madre "dio a luz a escondidas, colocó en un cesto de juncos, y cerró la puerta con asfalto" ¹⁴. La analogía es asombrosa, pero no impone ninguna conclusión. Si el relato bíblico ha sido influenciado por un prototipo (lo cual no tiene nada de inadmisibles), lo cierto es que no contiene ningún elemento mítico. Y no nos sentimos menos asombrados por la perfecta naturalidad con que ha sido escrito.

La explicación del nombre de Moisés, *moshe*, como procedente de *masha*: sacar, retirar, puede no ser más que una etimología aparente o una simple aliteración, de las que no faltan ejemplos, principalmente en el Génesis. Pero el "nombre" significa lo que es la persona y cuál es su destino ¹⁵. Y la tradición israelita vio en Moisés al que ha sido "sacado de las aguas (hostiles)", al primer "salvado" de Egipto, como lo será luego el pueblo del Exodo, el pueblo que ha de ser el "salido de Egipto" (país al que se comparará con las aguas enemigas, como veremos).

¹³ Se nos harán evidentes otros puntos de relación y semejanza entre el primer Evangelio y la historia de Moisés: el evangelista vio y mostró admirablemente cómo Cristo era el nuevo y perfecto Moisés.

¹⁴ Texto en castellano en RICCIOTTI, *Historia de Israel* (vers. esp.), tomo I, 2.ª ed., Barcelona 1949, p. 181.—Texto en francés en DHORME, *Recueil Édouard Dhorme* (Imp. Nation., 1951), pp. 62-63; en J. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament* (Geuthner, 1924), p. 233.—Texto en inglés en J. B. PRITCHARD, *Ancien Near Eastern Texts relating to the O. T.* (Princeton, 1950), p. 13. Una copia cuneiforme de la epopeya de este segundo Sargón de Agadé ha sido hallada entre la correspondencia de Tell-Amarna, y data de muy poco antes de la época en que vivió Moisés. Este hecho invita más particularmente a establecer la comparación (véase H. CAZELLES, *Moïse*, "Cahier Sioniens", 1954, página 133). J. FRAZER, *loc. cit.*, reproduce dos historias hindúes que presentan analogías. Y saca precipitadamente la conclusión de que se trataba de un tema mítico o folklórico. Se suele también mencionar los relatos del nacimiento de Ciro, y de Rómulo y Remo. Habría que estudiar el carácter y alcance histórico de tales relatos.

¹⁵ Según la doctrina de todo el Oriente Antiguo. Véase: T. B., pp. 49-50.

Es probable que, en realidad, se trate de una palabra egipcia: MSW (*Mosu*, o *Mes*, o *Moses*; comparar el nombre de Moisés en griego; *Moyses*, en latín: *Moses*), ya que esta palabra aparece en nombres como Ahmosis o Ahmés, Thutmosis o Thutmés, Ramesses o Ramsés, y significa: "varón", "niño", "hijo". Se ha propuesto la hipótesis de que se tratara de un nombre compuesto del que sólo se hubiera conservado en Israel la final, ya que la primera parte habría podido ser pagana, quizás el nombre de alguna divinidad egipcia.

La etimología real tiene como una especie de fundamento en el v. 10: "la cual lo prohibió". Esta reflexión, puesta en labios de la princesa, significa que, presumiendo que el niño encontrado es huérfano, desempeña con él la función de los padres, cuya primera obligación es dar un nombre al recién nacido. Este nombre, con excepción del de Jesús, es el más grande de la Biblia. Y se convertirá en el símbolo mismo del Antiguo Testamento. Es también uno de los más grandes nombres de la historia del mundo.

Parece indudable que Moisés recibió una educación egipcia y una formación superior. Como dirán los Hechos de los Apóstoles (7, 22), "fue enseñado en toda la sabiduría de los egipcios", es decir, conforme a los métodos tradicionales y en el ambiente culto en que se preparaban los que habían de ser altos funcionarios del reino ¹⁶. El estudio de la escritura, del cálculo, del dibujo, de la historia, de la geografía, de la medicina, de la música y de las artes, e incluso la iniciación en la religión egipcia, en sus doctrinas, liturgia y rituales, así como también en los secretos de la magia, tan vinculada con toda la existencia en Egipto, debían convertir a Moisés en un escriba hábil y erudito ¹⁷. Dada la preocupación que el gobierno

¹⁶ Podríamos leer páginas muy instructivas y pintorescas sobre la educación escolar en Egipto Antiguo en H. DUESBERG, *Les Scribes Inscrivés*, t. I (Desclée de Brouwer, 1938), pp. 47-58, 83-96. Un estudio más breve, lo hallaremos en P. MONTET, *La vie quotidienne en Egypte au temps de Ramsès*, pp. 246-250.

¹⁷ Al comienzo de nuestra era, se formarán hermosas leyendas sobre la cuna flotante de Moisés y la hija del faraón. Se pretenderá que el niño adoptado sea nada menos que el heredero del trono de Egipto. Encontramos huella de estas ampliificaciones admirativas y gratuitas en la obra de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo, en los *Midrashim*

sentía por la masa de asiáticos, por el lado de la frontera oriental, se preparó quizás de una manera especial a Moisés, en la administración real, para que se ocupara de esos extranjeros. Encontraremos paradójico, chistoso, sabroso o, con más verdad, totalmente providencial el que el futuro resistente y el intratable oponente al gobierno egipcio haya sido educado y formado por cuenta de éste.

Pero se hace notar muy discretamente que la primerísima educación del niño correspondió a su madre. Por medio de ésta, por medio de su hermana, por medio de toda la familia y los vecinos, Moisés conoció algo de la religión de los Padres, de las tradiciones acerca de los orígenes de su pueblo y de su Dios.

EL GESTO PROFETICO (Ex 2, 11-15)

Todo el pasaje es de notable vigor, en medio de su sencillez y sobriedad. Cada miembro de frase describe una acción precisa y hace surgir una escena. Dramático es el efecto de esta economía de expresión y de esta claridad de líneas. Las primeras palabras son asombrosas.

"Crecido ya Moisés". Moisés es ya una persona mayor: ha llegado a la madurez, a la edad adulta. Es un hombre. Y un hombre fuerte. Los Hechos de los Apóstoles (7, 23) expresan esta misma idea diciendo que Moisés tenía cuarenta años.

"Salió a sus hermanos": primer "éxodo", primera "salida" de Egipto. Sale de en medio de aquellos que, aunque son sus protectores e indudablemente sus amigos, no son sus hermanos. Una misma cultura no hace necesariamente hermanos. Son hermanos aquellos a quienes Dios da como tales.

"Y los vio en sus duras tareas": comprobación experimental de su condición envilecida y degradante, de la injusticia social y de la opresión que las masas esclavizadas están sufriendo. Y esto se agrava con un hecho:

rabínicos, en los escritos de los Padres de la Iglesia, y a lo largo de una amplia tradición. Cecil B. de Mille se inspiró en tales leyendas para crear la trama de su película.

"Y observó a un egipcio que golpeaba a uno de los hebreos, sus hermanos". Un hecho concreto es siempre más elocuente y decisivo que todas las consideraciones generales. Este hecho prendió en el corazón de Moisés una chispa que inflamará al mundo. Es el fuego y la claridad de la liberación.

Después de dar muerte al capataz egipcio, Moisés experimentó otro hecho doloroso que fue muy revelador para él: sus hermanos no se entienden. Comprende toda la gravedad que esto significa. Y su intento de reconciliar a los que reñían, le muestra lo mal interpretado que ha sido su gesto. Comprende que no se le sabe entender. Y que le costará mucho trabajo hacer que sus hermanos le conozcan y acepten.

Una vez que el poder central se pone al corriente del asesinato de su representante oficial, el asunto se pone muy grave para aquel a quien el gobierno había favorecido de una manera especial. Moisés no tenía más solución que desaparecer inmediatamente ¹⁸.

¹⁸ Nada nos proporciona una idea más evocadora de lo que pudo ser la huida de Moisés que la huida de Sinuhé en la autobiografía novelada que gozó de tan gran popularidad entre los egipcios desde la dinastía XII hasta la XX. Veamos cómo Sinuhé cuenta esta huida a través del delta y del istmo de Suez: "Cruzaba yo (las aguas del) Maáty, en las cercanías del Sicomoro, y me detuve en la isla de Snefru. Pasé allí el día, en el lindero de las tierras de labor. Y reemprendí el camino (al día siguiente), en cuanto alboreó. Encontré a una persona que se hallaba en mi camino: y me saludó con deferencia ¡a mí que estaba asustado de ella! Cuando llegó la hora de cenar, me acerqué a la ciudad de Negau. Crucé (el Nilo) en una chalana sin timón, gracias a la brisa del viento del Oeste, y pasé al Este del curso, más allá de la Dama de la Montaña Roja. Caminando hacia el Norte, llegué a los Muros del Príncipe que fueron contruidos para rechazar a los beduinos y para aplastar a los Jinetes de las arenas. Estuve acurrucado junto a una zarza, temiendo que el centinela de servicio aquel día en la muralla pudiese mirar (hacia donde yo estaba). Volví a ponerme en camino por la noche. Y al día siguiente, al alba, llegué a Petni. Después de hacer alto en una isla de la Negrísima, me sobrevino un ataque de sed, de suerte que me ahogaba y mi garganta estaba reseca. Me dije: ¡es el gusto de la muerte! Pero alenté mi corazón y reuní mis miembros, después de oír el gemido de un rebaño y de ver a unos beduinos. Un leque que se encontraba entre ellos y que había estado antaño en Egipto me reconoció. Inmediatamente me dio agua. Después hizo hervir leche para mí. Fui con él adonde (las gentes de) su tribu y (me) trataron bien" (*Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, traduction par G. LEFEBVRE, Mazonneuve, 1949, pp. 7-8). La "Negrísima" es el lago Timsah.

Más que estudiar la psicología de Moisés y tratar de descubrir en su rebelión repentina las pruebas de un carácter generoso, enérgico o violento, es preferible intentar comprender el sentido de este admirable relato del Elohista. Moisés rompe con el pasado: así ocurrirá con muchos de los que son “llamados” por Dios, en la Biblia y después de ella. Es una ruptura que inaugura a menudo para dichas personas, como ocurrió en el caso de Moisés, una época de retiro y soledad, una época de quedar aparte. Pero, para Moisés, la causa ocasional de esta salida habrá sido tan reveladora como será algún día para San Pablo, en el camino de Damasco, la identificación de Cristo y de los cristianos perseguidos. Moisés descubrió “quién es el prójimo” (Lc 10, 29), por encima de los tabiques de raza y clase. Vio a sus hermanos en los desgraciados y oprimidos, y sintió en su propio corazón el sufrimiento de ellos. Sabe que su desgracia consiste principalmente en no ser libres. Estas emociones, estos pensamientos, Dios sabrá utilizarlos y suscitarlos de nuevo, cuando haga falta, en el corazón del hombre a quien está dirigiendo secretamente.

EL DESIERTO Y LAS TRADICIONES

ANCESTRALES (Ex 2, 16-23a)

Este relato yahvista nos recuerda más de una escena pastoral del Génesis. Pero su verdadero valor no es el de una hermosa historia del príncipe que se convierte en defensor de pastores. Moisés, “egipcio” desde su infancia, “egipcio” por sus vestidos y su comportamiento (v. 19), experimenta por vez primera el desierto, la vida nómada. Y vuelve a encontrar de este modo la condición dura y libre, que caracterizó a sus lejanos antepasados hebreos.

Mejor aún: entra en una familia que parece descender de Abraham (Gn 25, 2), en una familia cuyas costumbres y género de vida son los mismos que los de los Patriarcas. Es muy posible que, en esta familia, Moisés redescubriera, más puras que entre los israelitas (que se hallaban más o menos egipcianizados y sedentarizados), las tradiciones particulares—¡tan importantes!—de la historia de Abraham, Isaac y Jacob.

Sin duda, Moisés aprende así a conocer al Dios de sus Padres, El-Shadday (Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; 49, 25; Ex 6, 3), su único Dios, el Dios que ha hecho que ellos le encuentren y que les ha “hablado”. Moisés no sabe todavía que a él se le va a confiar la misión de vincular el presente con esa historia antigua, y que por este motivo el Dios de los Padres se le va a revelar a él, a Moisés. Pero tal vez descubre ya en Jetro, su suegro, una fe religiosa que le va preparando para ello.

Este Jetro, como es llamado en 3, 1; 4, 18, 18, 1, lleva el nombre de Reuel o Ragüel aquí v. 18 y en Nm 10, 29. Es madianita. Hemos visto ya (p. 53) cómo se podía situar el país de Madián al Este de Egipto sin precisar demasiado, y cómo la tribu de los madianitas podía tener cierto nivel cultural, fomentando el comercio y practicando industrias como las de los metales.

Y Jetro es sacerdote. No se nos dice más de él. Y esto no permite formarnos una idea exacta de su sacerdocio. Por otra parte, el libro del Exodo denomina a Jetro con mucha más frecuencia el “suegro” de Moisés que el “sacerdote” (véase el cap. 18). Se insiste, pues, en la alianza y parentesco con Moisés. Sin embargo, a nadie se le escapa que la entrada de Moisés en una familia sacerdotal tendrá gran importancia para su carrera.

Tal vez el relato quiere mostrar a un Moisés que es—de algún modo—liberador por el hecho de que “salva” (v. 17) y “libra” (v. 19) a las hijas de Jetro. Se casa con una de ellas, la cual le da un hijo, Gershom (compárese Gn 46, 11), nombre que se explica una vez más por el recurso de la aliteración (“extranjero-aquí”) Al casarse, Moisés entra en la condición humana común. Pero los textos apenas insistirán en su vida conyugal y familiar. Esta es incluso tan poco conocida, que a veces nos preguntamos qué sería de ella. Las relaciones de Moisés con sus “hermanos”, con el pueblo que Dios va a confiarle, lo dominan todo y caracterizan esencialmente su misión.

Esta misión comenzará cuando, después de “muchos días”, después de años, muera el faraón, cuyas fastuosidades habían costado ya a los hijos de Israel mucho sudor y padecimiento.

DIOS ENTRA EN LA HISTORIA (Ex 2, 23b-25)

"Los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre—y clamaron—y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre—y oyó Dios el gemido de ellos—y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob—y miró Dios a los hijos de Israel—y los reconoció Dios."

Aunque, como se piensa, este pequeño fragmento de origen sacerdotal (que sirve de terminación al capítulo 2) está truncado, no por eso deja de contener algunos términos importantes y bellísimos del lenguaje teológico de Israel.

La servidumbre "clama" al cielo, como la "sangre del hermano" asesinado (Gn 4, 10), como la suerte de todos los desgraciados y oprimidos (Ex 22, 22; Job 34, 28), como la suerte de los cautivos (Sal 79, 11; 102, 21) y como toda situación crítica para el pueblo de Dios (Jue 3, 9. 15; 4, 3; 6, 7; 10, 10; 1 Sm 9, 16). Es, por sí misma, un clamor y una súplica que Dios escucha (véase 3, 7).

Y Dios "se acordó". Claro está que Dios no se olvida de nada. No olvida a nadie, y mucho menos a los desgraciados (Sal 9, 13. 19; Is 49, 14-15). Pero "acordarse", en hebreo, significa no solamente traer algo a la memoria, sino también intervenir (1 Sm 25, 31; Lc 1, 54). Decir que Dios se acuerda, es anunciar que va a hacer algo (Gn 8, 1; 9, 15-16; 19, 29; 30, 22; Ex 6, 5; 28, 12. 29; Lv 26 41-45: textos P, y, por tanto, una expresión familiar a esta tradición, principalmente cuando se trata de la Alianza; véase, además, 1 Sm 1, 20; Ez 16, 60; Sal 74, 2. 18-22; 89, 51; 105, 8; 106, 45; 137, 7).

Asimismo, decir que Dios "mira" (v. 25: "Y miró Dios a los hijos de Israel") es manifestar que Él entra en relación, que su mirada es activa y que se hace cargo (véase también 3, 7, 9; la expresión es muy frecuente en los salmos). Decir, finalmente, que Dios "conoce" (o "reconoce") equivale a decir que Dios entra efectivamente en comunicación, que Dios va a comprometerse, que va a estar con los israelitas y que va a hacer con ellos su obra: no hay término que exprese mejor la unión de Dios con su pueblo, la relación que la Biblia llama "Alianza"¹⁹.

¹⁹ Para darse cuenta del valor, aspectos y alcance del verbo "conocer" en hebreo, véase: P. D., pp. 128-131.

La narración de los capítulos 1-2, que había comenzado por una vinculación con la historia de los Patriarcas (con los que Dios había hecho alianza), termina con el recuerdo de esta Alianza con los Padres. Así que estos dos capítulos forman el prólogo y la mejor introducción para el libro que es—por excelencia—el libro de la Alianza.

Hay que hacer notar, además, que con este primer conjunto de escenas ocurre como con el primer acto de un drama, durante el cual los coros van ocupando su puesto y algunos personajes van siendo presentados, antes de que—por fin—intervenga el personaje principal. Y el personaje principal del drama del Exodo es Dios.

SERVIR

El título general de este estudio acerca del Exodo utiliza dos palabras—"servidumbre" y "servicio"—que tienen en español la misma raíz y que corresponden a una misma palabra hebrea. Por lo demás, ya la hemos encontrado, en 1, 13-14, con el sentido de "trabajo"; y, en 2, 23, con el sentido de "servidumbre". Así que esta palabra tiene significación variable: significación que nosotros debemos comprobar desde este momento, dada la importancia especial que aquí tiene. Vamos a hacerlo a continuación, multiplicando las referencias. Lo haremos así, en primer lugar, porque es el medio más sencillo, cómodo y seguro, de mostrar exactamente los diversos aspectos de una misma noción. Y, en segundo lugar, para proporcionar a quienes lo quisieran una ocasión de hojear la Biblia y de darse cuenta del uso de una palabra según los textos y sus contextos.

En hebreo, el verbo *abad*, servir, así como sus derivados, *ebed*, siervo y *abodah*, servicio, expresan la sumisión del sujeto a alguna obra que hay que realizar. Y expresan, sobre todo, la sumisión del individuo a aquel que lo exige o a quien se le debe algo. Pero esta significación se modifica o se precisa según la situación, la calidad del sujeto y la naturaleza de la obra.

Podemos tomar como punto de partida un sentido que parece antiguo (lo encontramos en el Código de la Alianza, Ex 21,

2): el trabajo forzado, el someter a servidumbre, la esclavitud: Gn 14, 4; 15, 13-14; 25, 23; 27, 40; Ex 1, 13-14; 2, 23; 6, 5; 14, 12; 20, 2 (la expresión "casa de servidumbre", para designar a Egipto, es muy frecuente en el Deuteronomio); Lv 23, 7; 25, 39-40; Dt 15, 12; Is 14, 3; Jer 17, 4; 25, 14; 30, 8; 34, 14; Ez 29, 18.

Pero el trabajo no hecho por constreñimiento, la tarea que uno tiene que hacer, en el sentido español de la palabra "trabajo", se expresa por el mismo término hebreo: Ex 20, 9; Dt 5, 13; 15, 19; Is 28, 21; Jer 22, 13; Ex 38, 18; Ec 5, 11. Puede designar especialmente aquel trabajo más preciso y más comúnmente representativo que consiste en el cultivo del campo: Gn 2, 5. 15; 3, 23; 4, 2; Dt 21, 3-4; 28, 39; Is 19, 9; Ez 36, 9. 34; 1 Cr 27, 16; Neh 10, 38.

El hecho de que uno trabaje en algo y para alguien, el hecho de que uno sirva a alguien, de que esté a su servicio (de manera impuesta o libre) es la condición de "siervo" (o "servidor"), voluntario o no: Gn 9, 25-27; 12, 16; 14, 14; 17, 13; 27, 37; 29, 15. 20. 25. 30; 30, 26. 30; 39, 17; 40, 20; 41, 10. 37-38; 50, 7; Ex 5, 21; 7, 10; 10, 7; 12, 30. 44; 1 Sm 8, 17; 16, 17; 17, 8; 18, 22; 22, 17; 28, 7; 2 Sm 2, 12-15. 30-31; 3, 22; 8, 7; 10, 2-4; 16, 19; 2 R 18, 24; 22, 12; 1 Cr 26, 30; Neh 3, 5; Ec 5, 8; Sal 135, 9.

Por cortesía, respeto o modestia, uno puede decir que es "siervo" (o "servidor") de alguien, porque está—como quien dice—dispuesto a servirle: Gn 18, 3; 19, 19; 32, 4. 20; 33, 5; 42, 11; 44, 16-33; 46, 34; 2 R 18, 26. De ahí la utilización de esta fórmula, cuando uno se dirige a Dios: Sal 19, 12. 14; 27, 9; 31, 17; 69, 18; 82, 2. 4; 109, 28; 119, 17. 23. 38; 143, 2; Neh 1, 6. 8. Declararse a sí mismo "siervo" de Dios supone obediencia, fidelidad, consagración.

Pero, cuando se trata de Dios, el "servicio" puede tener un sentido más o menos amplio. Podemos precisar dicho sentido, haciendo notar el sentido cultural de la fórmula: "servir a dioses extraños", a ídolos, a divinidades falsas: Ex 20, 5; 23, 24; Dt 4, 19; 5, 9; 7, 4; 8, 19; 12, 2; 13, 3. 14; 17, 3; 28, 36; 30, 17; Jos 23, 16; Jue 2, 13; 3, 7; 10, 6. 10; 1 Sm 26, 19; 2 R 10, 18-24; 17, 26. 35; Jer 44, 3. En textos clarísimos, este "servicio" de los falsos dioses se compara con el "servicio" del

verdadero Dios: Ex 23, 24-25; Dt 13, 3-5; Jos 24, 14-24; Ez 20, 39-40.

Así, pues, el "servicio" del verdadero Dios, de Yahvé, es el culto, la liturgia, los actos rituales, el servicio de la "morada" de Yahvé: Ex 10, 26; 12, 25-26; 13, 5; 30, 16; 35, 24; Nm 3, 7. 21. 26. 36; 4, 19. 23. 32. 35; 7, 9; 8, 11. 24-25; 16, 9; 18, 4. 6. 7; 1 Cr 9, 13. 28; 28, 14; 2 Cr 31, 4; 33, 16; 34, 33; 35, 3. 16; Is 19, 21. 23²⁰. Y los sacerdotes y levitas son "siervos" (o "servidores") en sentido técnico, por función: Ez 44, 11; Sal 113, 1; 134, 1; 135, 1.

Pero, aunque de una manera más amplia, los verdaderos "fieles" de Yahvé son también sus "siervos": Gn 50, 7; 1 R 8, 23; Jer 30, 10; Is 54, 17; 56, 6; 63, 17; 65, 15; 66, 19; Mal 3, 17-18; Neh 1, 6. 10-11; 2, 20; Bar 3, 37; Sal 34, 23; 35, 27; 69, 37; 79, 2. 10; 89, 56; 90, 13. 16; 102, 15; 105, 6. La expresión se emplea para designar a todo Israel, o al menos a quienes constituyen verdaderamente el pueblo de Dios: Dt 32, 36; Jer 30, 10; 46, 27; Is 41, 8-9; 42, 19; 43, 10; 44, 1. 2. 21. 26; 45, 4; 48, 20; 49, 3; Sal 89, 51, 136, 22.

Con mayor razón, el nombre de "siervo" de Dios puede aplicarse a los que están en relación con el Señor de una manera especial. Así, a los patriarcas: Ex 32, 13; Dt 9, 27; a Abraham: Gn 18, 3-5; 26, 24; Sal 105, 6. 42; a Isaac: Gn 24, 14; Dn 3, 35; a Jacob: Gn 32, 11; Ez 28, 25; a los profetas: Am 3, 7; Jer 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; 1 R 14, 18; 15, 29; 18, 36; 2 R 9, 7. 36; 10, 10; 14, 25; 17, 13. 23; 21, 10; 24, 2; Esd 9, 11; Is 44, 26; Zac 1, 6; Dn 9, 6; y a cierto número de hombres de Dios: Jos 24, 29; Jue 2, 8; Is 20, 3; 22, 20; Ag 2, 23; Dn 6, 21.

Pero la expresión adquiere una verdad todavía mayor, cuando se aplica a determinados personajes. Así, por ejemplo, a Moisés: Ex 4, 10; 14, 31; Nm 11, 11; 12, 7; Dt 3, 24; 34, 5; Jos 1, 1. 7. 13. 15; 5, 14; 8, 31-33; 9, 24; 11, 12. 15; 22, 5; 24, 29; Mal 3, 22; Dn 9, 11; Sal 105, 26. A David: 1 Sm 23, 10-11; 25, 39; 2 Sm 3, 18; 7, 5-29; 24, 10; 1 R 3, 6; 8, 24-26; 11, 13. 32-38; 14, 8; 2 R 8, 19; 19, 34; 20, 6; Is 37, 35; Jer 33,

²⁰ Otra palabra hebrea es utilizada en el sentido habitualmente técnico, cultural: *sharat*, en la forma *sheret*, servir, *mesharet*, siervo, principalmente en el lenguaje sacerdotal posterior al destierro. Así, en Nm 3, 31; 4, 12; 18, 2; Ez 44, 11; 45, 4-5; 46, 24; Is 56, 6; 60, 7. 10; 61, 6; Esd 6, 17; 8, 17; Neh 10, 37. 40; 1 Cr 6, 7; 2 Cr 13, 10; 16, 4; 23, 6; 29, 11; Jl 1, 9. 13; 2, 17.

21-22, 26; Ez 34, 23; 37, 24; Sal 18, 1; 36, 1; 78, 70; 89, 4. 21; 132, 10; 144, 10. Pero algunos de estos textos, al hablar de David, se refieren al futuro Mesías, al "Siervo de Yahvé" por excelencia. Con el nombre de este personaje, los biblistas designan a cuatro cantos que figuran en la colección de las profecías del segundo Isaías: Is 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13-53, 12, en donde el Ebed de Yahvé es el elegido y amado de Dios, el salvador de los hombres y la Alianza misma.

En resumidas cuentas, vemos que "servir a Dios" no es ya solamente realizar actos de culto. Sino que es un compromiso del hombre en todos los actos de su vida. Aunque el culto es la forma más elevada del "servicio de Dios", sin embargo, comprende desde el trabajo hasta la adoración.

Tal es el sentido de numerosísimos pasajes bíblicos. Los más característicos se hallan en el Deuteronomio, en donde la palabra "servir" es prácticamente sinónima de "temer", "amar", "adherirse", "obedecer", "seguir", con precisiones significativas: "de todo su corazón", "fielmente". Véanse textos como: Dt 6, 13; 10, 12. 20; 11, 13; 28, 47-48; Jos 22, 5; 1 Sm 7, 3-4; 12, 20. 24; 1 Cr 28, 9; Neh 9, 35; Mal 3, 17-18.

Así que el servicio se ha convertido en un conjunto de disposiciones del corazón y de la mente, de todo el hombre; se ha convertido en una actitud y en una vida animada por una profunda fe, en un sentimiento religioso que imprègna la existencia entera, en la donación de sí mismo, en la consagración, en una obediencia atenta, en una fidelidad perfecta. Este "servicio" es la actividad misma del amor, la búsqueda generosa del Señor amado, la prontitud para "observar sus mandamientos". Tenemos ahí palabras y realidades del Antiguo Testamento que hallarán su plenitud en el Nuevo Testamento. Jesús será el "Siervo de Dios" por excelencia. Y, "en Cristo Jesús", sus discípulos, los cristianos pueden también, si quieren, "servir" a Dios en verdad.

Mas, para llegar a este punto, necesitamos recibir todas las enseñanzas del Exodo y sus prolongaciones. Y necesitamos volverlo a vivir todo, en la comunidad del pueblo de Dios.

CAPÍTULO II

LA MISION DEL LIBERADOR

EL ENCUENTRO EN LA ZARZA (3, 1-6)

En la sección escogida para nuestro segundo estudio, los capítulos 3, 4 y 5 se presentan como un relato seguido. Sus fuentes son las tradiciones yahvista y elohista. El capítulo 6, al que añadimos el comienzo del capítulo 7, es de origen sacerdotal. Repite en cierto modo, con mayor brevedad, el relato de los capítulos anteriores, añadiendo una genealogía¹. Las divisiones del estudio son las que el relato mismo parece indicar.

Habíamos dejado a Moisés en el desierto con su nueva familia. Se ha hecho, pues, pastor. La palabra hay que entenderla aquí en el sentido propio. Sin embargo, no podemos menos de pensar en su significación simbólica: no sólo se nos dice que Dios es pastor de Israel, sino que también son llamados pastores aquellos a quienes Dios confía la dirección de su pueblo: 2 Sm 5, 2; 7, 7; Jer 2, 8; 3, 15; Is 40, 11; Ez 34; Zac 10-11; Nm 27, 17; Sal 78, 70-72; Mt 9, 36; Jn 10, 11-16; 21, 15-17; 1 P 5, 2-4. Moisés será pastor de hombres (comparar Mr 1, 17).

El "Monte de Dios", que nosotros hemos tratado de localizar (p. 54), es amado así porque Dios se manifestará en él

¹ Fuentes: J = 3, 2-4a. 5. 7-8. 16-20; 4, 1-16. 19-20a. 22-31; 5, 1a. 3. 5-23.

E = 3, 1. 4b. 6. 9-15. 21-22; 4, 17-18. 20b-21; 5, 1b-2, 4; 6, 1.

P = 6, 2-30; 7, 1-7.

a Moisés, y luego a Israel después de la salida de Egipto. Es, pues, una manera de anticipar el futuro relato. Sin embargo, es muy posible que el lugar haya sido considerado ya como sagrado. Es posible que haya sido un santuario o lugar santo, venerado por una tradición general. Los lugares consagrados por la piedad de las poblaciones, en el Antiguo Oriente (y en otras partes y con posterioridad), lo siguen siendo generalmente a los ojos de todos. Parece que el v. 5 confirma esta observación: Moisés tiene aquí la experiencia que Jacob había tenido en Betel (Gn 28, 16-17), y la que Josué tendrá cerca de Jericó (Jos 5, 13-15).

La presentación que vamos a hacer de los hechos, no puede considerarse como la comúnmente aceptada. Pero está fundada en la exégesis. Pretende, por un lado, seguir lo más de cerca posible las indicaciones del texto. E intenta, por otro lado, ofrecer una explicación que solía reemplazarse frecuentemente por ingenuidades que eran fruto de la imaginación. No se impone como una evidencia tal presentación de los hechos. Pero, seguramente, no hay otra. Y con ella lograremos un mejor acercamiento al misterio. Porque hay misterio.

Vamos a estudiar de cerca un relato, al que su brevedad hace enigmático. Oigamos, ante todo, una traducción literal de los vv. 2-3:

“Y se le apareció un ángel de Yahvé en una llama de fuego en medio de la Zarza —y él miró, y vio que la Zarza ardía en fuego —y la zarza no se consumía. —Entonces Moisés dijo: Iré yo ahora y veré este espectáculo extraordinario, por qué causa la Zarza no se quema.”

“Zarza” traduce el vocablo hebreo *seneh*, que no aparece más que aquí y en Dt 33, 16. Tiene el artículo: “la” zarza (subrayado en la traducción por el empleo de la mayúscula), y forma aliteración con el nombre del monte: *seneh* y *sinay* (Sinaí). Diríamos que se trata de un nombre de lugar, de un santuario que llevase ese nombre, y en donde hubiera un árbol o bosquecillo sagrado, en relación con el “Monte de Dios”. Parece, pues, llegó a un lugar consagrado tradicionalmente por un culto. Él quizás lo ignoraba. O ignoraba su emplazamiento exacto. Y lo descubre, como Jacob—al despertar—descubrió un lugar alto (Gn 28, 16). Al darse cuenta de que acaba de entrar en contacto con un terreno “santo”, Moisés se descalza por respeto (se-

gún la costumbre oriental, practicada aún hoy por los musulmanes). Y, sobre todo, comprende que Dios se le está haciendo presente allí.

Dios se hace presente “en una llama de fuego”. El fuego que “devora” es el rayo, el fuego que baja del cielo, el fuego de Dios: 1 R 18, 38; 2 R 1, 10-14; Nm 11, 1; 16, 35; 21, 28; 26, 10; Lv 10, 2; Sal 8, 9; 50, 3; 144, 5-6; Job 1, 16 (de ahí el lenguaje de los profetas: Is 10, 17; 29, 6; 30, 27. 30; 33, 10-14; Nah 1, 3-6; Hab 3, 3-17; Jer 4, 4; Ez 1, 4. 14. 27; 19, 14; 21, 3. 27; Lm 2, 3; Is 66, 15-16; Zac 11, 1). El “Dios-en-la-tempestad” del Sinaí es llamado “fuego abrasador”: Ex 24, 17; Dt 4, 24; 9, 2. De manera semejante, el trueno es llamado “voz de Yahvé”: Ex 9, 23. 29; 19, 16-19; 20, 18; Sal 18, 14; 29, 3-9; Job 37, 2; Hab 3, 10. 16. Cuando se interpreta la tempestad como una manifestación de Dios, como vemos que se hace aquí, entonces se puede decir que Dios “habla”.

En el plano puramente externo, podemos hacernos una idea de la escena que tuvo lugar en la Zarza. Estalla una tempestad. Y cae el rayo delante de Moisés. Moisés se siente sobrecogido de temor: del temor de ser fulminado en cualquier instante. Este mismo espanto sobrecogerá a los testigos de la “teofanía” de Ex 20, 18-19 (Dt 4, 33-36; 5, 21-25). Porque “no se puede ver a Dios sin morir” (Ex 33, 20; Dt 18, 16; Lv 16, 2). Y “ver a Dios” es ver su “fuego”. Ahora bien, después de aquella terrible experiencia, Moisés puede comprobar que ¡todavía vive! De una manera excepcional y milagrosa, el “fuego” no le ha “abrasado”. El rayo no ha destruido nada. La Zarza, el santuario, sigue estando allí. En medio del misterio, Moisés se postura y siente la Presencia divina que se ha manifestado allí.

La expresión “ángel de Yahvé” es clásica en los textos antiguos para decir que Yahvé mismo viene. Lo veremos aquí inmediatamente, si comparamos los vv. 2 y 4. El mismo sentido y la misma expresión los encontramos en Gn 16, 7-14; 21, 14-21; 22, 11. 16; 24, 7. 40; 31, 11-13; 48, 15-16; Jos 5, 13-16; Jue 6, 11-24; 13, 2-23 (de ahí el sentido de Ex 23, 20-33; Jue 2, 1-4; comparar Gn 32, 31-32 y Os 12, 4-5). Decir “ángel de Yahvé” es querer decir que Dios se hace presente, se manifiesta, hace escuchar su voz, generalmente por un medio que es—a la vez—natural y asombroso.

¿Podemos sobrepasar este plano puramente exterior? ¡Claro que sí! Más aún, ¡hay que sobrepasarlo! Sin embargo, sería aventurado (sin más indicaciones que las que nos da la tradición de los textos, y a través del prisma de dicha tradición) una reconstrucción psicológica que necesariamente tendría carácter gratuito. Por eso, nos contentaremos con hacer algunas observaciones.

Para manifestarse sensiblemente, Dios pudo utilizar un fenómeno natural. Pero este fenómeno, incluso si se lo considera como muy excepcional (v. g. el rayo que cae y no produce daño alguno), no explica la experiencia religiosa tenida por Moisés. El acontecimiento exterior fue el medio o la ocasión. La realidad esencial fue un encuentro real con Dios, un encuentro captado de alguna manera por Moisés. Dios se reveló y le “habló” verdaderamente. Claro está que no podemos analizar ni definir una experiencia de esta índole. Pero es importante reconocer su existencia.

En la Biblia vemos que esta experiencia es sentida a menudo como algo aterrador, como un riesgo de perecer. Se siente la inquietud del Misterio divino. Se tiene una viva sensación de la pequeñez, fragilidad e indignidad del hombre. Pero esta experiencia se la siente también como una gracia, como una suspensión misericordiosa, como un encuentro inefable y un acontecimiento maravilloso. Y, una vez vivido tal acontecimiento, lo asombroso es seguir viviendo.

Sin embargo, Moisés no se encuentra con un Dios nuevo. El v. 6 lo dice admirablemente: el Dios que “aparece” aquí en medio del fuego es el Dios de los Patriarcas, el Dios de la elección de Abraham y de la Alianza con Abraham y sus descendientes, el Dios que caminaba con ellos y se les manifestaba a ellos. Explícitamente, la historia es vinculada con el pasado, con la revelación dada a los “Padres” y transmitida—por medio de una revelación propia—a los israelitas. Y puesto que este Dios ha dejado a Moisés en vida, es señal de que estará con Moisés y de que quiere proseguir con él la historia comenzada. Tal es la seguridad que va a dársele.

LA MISIÓN DE MOISÉS (3, 7-15)

Las enseñanzas que aquí se nos da, están puestas en forma de un discurso de Dios y de una conversación de Dios con Moisés. Las primeras palabras muestran que el lenguaje empleado en el texto sacerdotal en 2, 23-25, era también corriente cuando fueron redactadas las tradiciones yahvista y elohista. Nos fijaremos bien en todo su alcance. Dios ve que su pueblo es “pobre”, y que está “afligido” y “humillado” (*ani* en el v. 7). Dios “ve”, y “oye” y “conoce” las “angustias” de su pueblo. Para decirlo con otras palabras: Dios entra en la historia dolorosa de su pueblo, para intervenir en ella. Y, así, dice: “mi pueblo”: Israel es el “pueblo de Dios”. Tal es su nombre más hermoso.

Dios “desciende”. Es fácil comprender que aun las personas que creen y saben que Dios está en todas partes, dicen que Él mora “en lo alto”, “en los cielos”, conforme a un simbolismo que está inscrito en nuestra naturaleza (comparar Gn 11, 5; 18, 21; Ex 19, 11. 20; 34, 5; Is 63, 19; Sal 18, 10; 144, 5). Dios viene a “sacar” a Israel de entre las manos que lo tienen apresado: tal es el programa de la liberación y el tema mismo del Exodo. Pero aquí la declaración va más allá: el Exodo debe ir seguido de la entrada en Palestina, hacia la cual hay que “subir”, porque es un país montañoso: un “país bueno y ancho”, mientras que Egipto, a pesar de ser fértil, no ha sido bueno a causa de la servidumbre y también de la falta de espacio. Un “país que fluye leche y miel”, productos naturales que efectivamente se encuentran en esa tierra, y que son muy apreciados por los nómadas. La leche y la miel se han convertido en una especie de símbolo de la Tierra prometida, a través de una expresión hiperbólica que ha llegado a hacerse proverbial (Ex 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3; Lv 20, 24; Nm 13, 27; 14, 8; 16, 14; Dt 6, 3; 11, 9. 15; 26, 9. 15; 27, 3; 31, 20; Jos 5, 6; Jer 32, 22; Ez 20, 6. 15). La enumeración de las poblaciones palestinas da testimonio de la diversidad étnica de los habitantes antes de la llegada de los israelitas. Volvemos a encontrar esta lista, con algunas variantes, en el Pentateuco y en otros libros².

² Acerca del país “que fluye leche y miel”, y sobre la población mixta que lo habitaba, véase: T. B., pp. 59-61.

Así, pues, este v. 8 expresa la realización de las promesas que se habían hecho a los Patriarcas (Gn 12, 7; 13, 14-15; 15, 7. 18-21; 17, 8; 26, 3; 28, 13-15; 35, 12; 48, 4; 50, 24). Moisés lo comprendió de algún modo. Porque la liberación, que va a ser su misión, tiene la finalidad de proporcionar a los israelitas un país que sea para ellos, y en el que ellos puedan servir libremente a Dios. Pero esto no quiere decir que Moisés previó en todos sus detalles cómo sucederían todas las cosas. El dar forma literaria a estas ideas fue, indudablemente, obra ulterior del escritor.

“Ven, por tanto, ahora, y te enviaré a Faraón, para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel”: versículo notable por su claridad e importancia decisiva. “Ve”: es la palabra propia de una “misión”, la palabra que escucharon todos los grandes “enviados” de Dios: Am 7, 15; Os 1, 2; Is 6, 9; Jer 1, 7; 2, 1; Ez 2, 3; 3, 11; Lc 10, 3; Mt 28, 19; Mr 16, 15 (véase también Mt 23, 34; Mr 3, 14; 6, 7; Hch 26, 17; el verbo “enviar”, en griego *apostello*, dará la palabra *apóstolos* apóstol, comisionado o misionero). Y la misión de Moisés tiene una finalidad perfectamente clara: la liberación de Israel.

Los temores y vacilaciones de Moisés, su perplejidad ante la formidable tarea que tenía que llevar a cabo, han sido recalcados por todas las tradiciones (aquí, en el v. 13: E; en 4, 1. 10: J; en 6, 12. 30: P). En circunstancias análogas, Isaías (6, 5) y principalmente Jeremías (Jer 1, 5) adoptarán una actitud y una respuesta semejantes.

Pero a Moisés y a los profetas Dios les da la seguridad más grande que se puede desear. Dios les garantiza su asistencia infalible y eficaz: “Yo estaré contigo”. Así ocurre en Jer 1, 8. 19; 15, 20; 20, 11; Is 40, 10; 43, 2. 5; véase también Gn 26, 3. 24; 28, 15; 31, 3. 5; 35, 3; 39, 2. 3. 21. 23; 48, 21; Nm 23, 21; Dt 2, 7; 20, 1; 31, 8. 23; Jos 1, 5. 9; 3, 7; 6, 27; Jue 1, 19; 2, 18; 6, 12. 16; 1 Sm 3, 19; 10, 7; 10, 18; 18, 12. 14. 28; 2 Sm 5, 10; 7, 3. 8; 1 R 1, 37; 8, 57; 11, 38; 2 R 18, 7.

✓ La “señal” dada a Moisés será la realización del anuncio que ahora se le hace: Israel, una vez llegado al Sinaí, “servirá” a Dios. Ya conocemos el sentido de esta expresión.

“Servir” significa aquí—en 3, 12—realizar una acción sagrada y litúrgica, celebrar un culto. Y de esto no cabe la menor

duda. Basta comparar este versículo con 3, 18; 5, 1-3; 7, 16; 8, 24; 10, 7-11, 24-25: veremos inmediatamente que los “tres días en el desierto”, reclamados por Moisés, tienen la finalidad de “servir a Yahvé” de una manera concreta: “celebrar una fiesta” en honor de Yahvé, “ofrecer sacrificios”. No nos faltarán ocasiones de reflexionar acerca de este Servicio divino, sobre todo cuando hablemos de la Pascua y de la celebración de la Alianza, de la Ley y de la liturgia del Tabernáculo sagrado. Pero ya desde ahora comprendemos que toda la obra de la liberación de Israel por Dios está orientada hacia una gran realización de carácter religioso. La misión de Moisés se va precisando al mismo tiempo que Aquél que le envía se va revelando a él.

No obstante, el enviado—para que le escuchen y le sigan—debe poder decir en nombre de quién habla y actúa. ¿En nombre del “Dios de los Padres”? Los hebreos lo conocían de algún modo. Porque las tradiciones no se pierden. Pero ¿qué saben de él? ¿Quién es ese Dios a los ojos de ellos, o—más exactamente—para ellos? ¿De qué es capaz? ¿Qué significa su “nombre”? Tal es el sentido de la pregunta que hace Moisés en el v. 13. Sea que conocieran antes el nombre de Yahvé (YHWH) como tal, o bien que Moisés se lo enseñe, lo que hace falta es que los israelitas sepan lo que ese nombre quiere decir, lo que promete y garantiza. Los israelitas necesitarán un Dios que sea eficaz para ellos. Y ellos caminarán en nombre de su Dios, si Él camina “con ellos” (Mi 4, 5).

La importancia de la respuesta que se le dio a Moisés exige que la estudiemos aparte. Reservámos, pues, para el capítulo siguiente nuestras reflexiones sobre los vv. 14-15.

EL PROGRAMA (3, 16-22)

El relato que viene a continuación es la repetición, con unos cuantos detalles más y con más insistencia, del programa de los vv. 7-8. Tiene como base las tradiciones yahvista

(16-20) y elohista (21-22). Pero parece que se debe a un redactor ulterior³.

Oímos hablar en este relato de los “ancianos” de Israel. Es probable que se trate de una anticipación. Y que hasta más tarde no se haya llevado a cabo la organización de los grupos hebreos bajo la autoridad de los jeques. Pero no es imposible que los israelitas conservaran o crearan, en Egipto, una primera organización de este tipo, basada en la familia y en los clanes.

La “visita” de Dios es su venida. Su venida para hacer algo: ya sea para castigar (como vemos frecuentemente en la predicación de los profetas), ya sea para salvar. Tales son, en efecto, los dos sentidos del verbo *paqad*, visitar⁴. Es evidente que Dios, aquí, se anuncia a sí mismo para la liberación de su pueblo. Dios “ha ido al encuentro” de los suyos. Esta palabra, dicho sea de paso, muestra que toda la iniciativa es por parte de Dios, que no es el hombre quien va a Dios y le alcanza, sino que el hombre es alcanzado por Dios graciosamente y acoge su venida.

Moisés, juntamente con los ancianos, debe exigir al Faraón, para los israelitas, el derecho de ir “al desierto para ofrecer sacrificios a Yahvé” (v. 18). Esto nos induce a pensar que los hebreos de Egipto tenían la costumbre de ir a celebrar todos los años una fiesta tradicional para ellos, en las regiones desérticas del Este de Egipto. Parece que, al mismo tiempo, se trata de una peregrinación a un lugar en donde se adora a Yahvé, el cual, en este caso, habría sido conocido ya con este nombre. No es imposible que tal lugar sea Cadés, “la Santa”, al Sur de

³ “Los siete últimos versículos del capítulo 3 están compuestos en estilo oratorio de baja época (estilo que recuerda las partes de baja época del Deuteronomio) y que—evidentemente—han sido insertados por su vinculación con los acontecimientos siguientes” (M. BUBER, *loc. cit.*, p. 53).

⁴ Venida-castigo: Am 3, 2; Os 1, 4; 2, 15; 4, 9; 9, 7; 12, 3; Is 10, 3; 13, 11; Jer 6, 15; 8, 12; 9, 8, 24; 10, 15; 11, 23; 44, 13; 46, 21, 25; 48, 44; 50, 27, 31; Ex 20, 5; 32, 34; 34, 7; Nm 14, 18.

Venida-salvación: Gn 21, 1; 50, 24; Ex 3, 16; 4, 31; 13, 19; 30, 12; 1 Sm 2, 21; Jer 15, 15; 27, 22; 29, 10; Sal 8, 5; 106, 4; Sab 3, 7 (véase Lc 1, 68, 78; 7, 16; 19, 44; Hch 15, 44).

Palestina. Tal vez sea ésta la dirección que, según Ex 14, 2-3⁵, tomen al principio los que salieron de Egipto.

Para esta celebración, hacían falta alhajas y hermosos vestidos. Los hebreos tenían costumbre de pedirlos prestados a sus vecinos o amigos de Egipto (véase 11, 2-3; 12, 35-36; véase también 32, 2-4; 33, 4-6; Os 2, 15); podían pedir, igualmente, algo para ofrecer sacrificios (10, 25-26). Esta “fiesta-peregrinación” al desierto era tanto más normal a los ojos de los egipcios y podía ser aceptada por ellos con tanta más facilidad, por cuanto los egipcios no admitían que se practicaran en su país ciertos sacrificios de animales que los hebreos solían sacrificar (8, 22). La anomalía, ahora, es que el gobierno egipcio, por medida de precaución contra los extranjeros (de los que no se siente ya seguro), se niega a conceder esta peregrinación más allá del terreno vigilado.

Pero Dios intervendrá. Su “mano”, es decir, su acción, su poder va a entrar en acción: Ex 6, 1, 6; 7, 5; 9, 2; 14, 16; 16, 3; Dt 2, 15; 9, 26; 1 Sm 6, 3, 9; 1 R 18, 46; 2 R 3, 15; Is 1, 25; 8, 11; 50, 2; Jer 15, 17; 16, 21; Ez 1, 3; 3, 22; 39, 21; Pr 21, 1; Est 7, 6. Por lo demás, se dice que esta mano es “fuerte”: Ex 13, 3, 9; 14, 16; 32, 11; Dt 3, 24; 6, 21; 7, 8; 9, 26; Jos 4, 24; Sal 89, 14; Dan 9, 15. De manera semejante, se habla de la “diestra” de Yahvé: Ex 15, 6, 12; Dt 33, 2; Is 41, 10; Sal 17, 7; 44, 4; 74, 11; 98, 1; 118, 15-16. El “brazo” de Yahvé significa también su poder: Ex 6, 6; 15, 16; Dt 33, 27; 2 R 17, 36; Job 40, 9; Sal 77, 16; 89, 11, 14, 22; 98, 1; Is 30, 30; 40, 10; 48, 14; 51, 5, 9; 52, 10; 53, 1; 59, 16; 62, 8; 63, 12. Dios “tiende” o “extiende” su mano sobre quien quiere ejercer su acción: Ex 7, 5; Is 5, 25; 23, 11; Ex 6, 14. La expresión completa, de uso principalmente deuteronomico, será “con mano poderosa y brazo extendido”, es decir, en medio de una gran demostración de poder y echando mano de todos los recursos: Nm 11, 23; Dt 4, 34; 5, 15; 7, 19; 11, 2; 26, 8; 1 R 8,

⁵ “Tres días”, y principalmente “camino de tres días”, es una expresión corriente y no expresa la distancia que había que recorrer: Gn 22, 4; 30, 36; 31, 22; 40, 20; 42, 17-18; Ex 3, 18; 5, 3; 10, 22; 19, 11; Nm 10, 33; Jos 1, 11; 9, 16; Os 6, 3; Jon 2, 1; Est 4, 16; 5, 1 (Mt 15, 32; Mr 8, 2; Lc 2, 46; Jn 2, 1; Hch 9, 9).

42; Jer 21, 5; 32, 21; Ez 20, 33-34; Sal 136, 12; Neh 1, 10; 2 Cr 6, 32.

La salida de Egipto será considerada siempre como una de las más asombrosas manifestaciones del poder divino.

LAS SEÑALES (4, 1-17)

A Moisés, que seguía estando poco convencido del éxito de su misión cerca de sus hermanos, se le comunicará algo de ese poder superior. Lo que parece que nos deja un poco perplejos, en el relato que comienza en el cap. 4, es el carácter de magia que adquieren las acciones descritas y principalmente la primera, especialmente por la “vara” maravillosa que luego entrará frecuentemente en acción (en 7, 9-12, que es un doble P de 4, 2-5; luego, en todo el relato de las “plagas”, en 7, 14-10. 13; y también en 14, 16; 17, 5; Nm 20, 8-9).

Es posible que se haya conservado el recuerdo de un Moisés “mago”: el arte de la magia había formado parte del programa de su instrucción en Egipto. Los procedimientos de este tipo podían convertirse en despliegues espectaculares de poder, adecuados para convencer a personas habituadas y sensibilizadas para tales demostraciones (4, 30-31).

Los vv. 2-5 nos recordarán la manera con que los encantadores de serpientes provocan en éstas una rigidez patológica. La “lepra”, de los vv. 6-7, es una enfermedad de la piel, en cierto sentido amplio, como en Lv 13-14 (comparar Nm 12, 10; 2 R 5, 27). La primera de estas “señales” anuncia 7, 8-13. Y la última tiene el aspecto de ser una anticipación de 7, 14-15. Estas “señales” destinadas a convencer, tienen afinidad con las predicciones-pruebas de Dt 18, 22.

Sin embargo, podemos ver las cosas de una manera un poco distinta si no olvidamos que en estos pasajes, como en otros muchos textos, la historia está escrita al cabo de una elaboración secular. El bastón que Moisés tiene en su mano es su cayado de pastor. Se ha conservado el recuerdo o la idea de que Moisés tenía aún su cayado, cuando se convirtió en caudillo de hombres: el relato de 17, 11-13, como veremos, es tes-

timonio de lo que acabamos de afirmar. Con esta vara el jefe daba sus órdenes e indicaciones. Era un caudillo que actuaba en nombre de Dios, con el poder de Dios. Y, así, su bastón de mando puede convertirse—a los ojos de los israelitas—en la “vara de Dios” (4, 20; 17, 9). De ahí la interpretación, fundada por lo demás en los hechos, de ciertas acciones de Moisés, como si estas acciones se debieran a un poder mágico vinculado a dicha vara (comparar 2 R 4, 29). Pero el camino por el que ha ido progresando tal tradición, no permite redescubrir claramente la realidad que constituyó el punto de partida.

La escena de la resistencia de Moisés a su misión (vv. 10-16), en una versión yahvista muy viva, es la misma que hemos oído de labios del elohista en 3, 11-13, y que será recogida también por el escritor sacerdotal en 6, 10-12, 28-30, poniendo cada uno sus expresiones propias. Tenemos, pues, una tradición segura e insistente sobre el hecho de que Moisés fue profeta y libertador a pesar de él, y que, por tanto, su misión vino de la iniciativa y autoridad de Dios. La vocación de Jeremías se nos contará de una manera que recordará la de Moisés (Jer 1, 6-9). El v. 11 es de sabor sapiencial (Pr 20, 12; Sal 94, 9). El versículo 12 recuerda el “Yo estaré contigo”, de 3, 12: Dios estará con la boca de Moisés, poniendo en ella sus propias palabras (véase Nm 22, 38; 23, 5. 12; Dt 18, 18; 2 Sm 14, 3. 19; Is 51, 16; 59, 21). Y estas palabras serán una “enseñanza” (verbo *yarah*, del que viene *torah*). La respuesta de Moisés llega a la impertinencia: ¿nos gusta ese lenguaje sincero del Yahvista! Lo que sigue (vv. 14-16) es una descripción anticipada de lo que va a ocurrir (y Aarón es llamado, también anticipadamente, “el levita”, es decir, ministro del culto). Ningún lector de la Biblia debería sorprenderse de ello, ni tampoco de ver que el autor lo pone todo en estilo directo y lo convierte en un diálogo entre Moisés y Yahvé.

Todo este pasaje es uno de los más interesantes para comprender lo que es la profecía, lo que es la función del profeta. El v. 12 expresa sus notas esenciales: el mensajero de Dios dice lo que Dios le ha hecho saber; es—al pie de la letra—un portavoz. Aarón se convierte en el portavoz, no de Dios directamente, sino de Moisés; el texto sacerdotal, en 7, 1, lo denominará con el término (muy propio aquí) de “profeta”. Aarón está subordinado a Moisés como un hombre lo está en relación con Dios. O, más exactamente, Moisés es para su hermano

lo que Dios es para Moisés: el que confía a otra persona las palabras que quiere dar a conocer. El profeta de Dios, directamente, es Moisés, oyente, confidente y mensajero de la Palabra divina. Pero el pasaje muestra también que se ha visto más tarde en los sacerdotes descendientes de Aarón al "levita" y a su prototipo, a los depositarios y mensajeros de la "ley de Moisés", es decir, de la instrucción tradicional y sagrada (Lv 10, 11; Dt 24, 8; 33, 10; 2 R 17, 28; Os 4, 6; Jer 2, 8; 18, 18; Ez 22, 26; Esd 7, 5-6. 10; Neh 8, 7-9; Ml 2, 6-8). Ahí tenemos un aspecto importante de la doctrina israelita sobre el sacerdocio.

REGRESO A EGIPTO (4, 18-31)

La segunda mitad del capítulo 4 está compuesta de elementos de tradiciones diversas, bastante más yuxtapuestas. El v. 19 repite de manera distinta lo que ha dicho el v. 18; el v. 21 no parece tener en cuenta los vv. 18-20; los vv. 24-26 no parecen estar tampoco en su lugar debido, si comparamos lo que precede con lo que sigue; el v. 27 es una especie de recomienzo.

De esto sacamos algunas ventajas. Así, la marcha de Moisés, contada con sencillez en el v. 18 (atribuido a E), es expresada en estilo casi teológico en el v. 19 (que es de J). La comparación, por tanto, es sumamente interesante, no sólo porque revela una dualidad de fuentes, sino principalmente porque vemos que un escritor traspone en discurso de Dios lo que otro escritor dice en estilo narrativo (compárese, de manera semejante, Gn 11, 31 y 12, 1-4; Gn 31, 1-2 y 31, 3). La resolución adoptada por Moisés de volver a Egipto parece coincidir con un cambio tal de la situación, que ya no se corra ningún riesgo ⁶.

⁶ Mateo 2, 20 se inspirará extraordinariamente, hasta calcar algunas palabras (véase este pasaje en el texto de los LXX) de los vv. 19-20. La mayoría de los traductores corrigen "sus hijos" por "su hijo", en el v. 20. Pero esta corrección no se impone evidentemente: el hecho de no decirnos que Moisés hubiera tenido otros hijos, y el no hallar más que un hijo de Séfora en el v. 25, no significa que Moisés no hubiese tenido más hijos. Las tradiciones distan mucho de ser completas. Y, gracias a Dios, no han sido armonizadas. Por lo menos, no lo han sido siempre.

Vemos que en el v. 21 aparece el tema de endurecimiento del corazón del Faraón: tema que volveremos a encontrar a lo largo de todo el relato de las "plagas" de Egipto. Este endurecimiento es atribuido a Yahvé en 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1, 20, 27; 11, 10; 14, 17. Por el contrario, es obra de Faraón mismo en 7, 13. 14. 22; 8, 11. 15. 28; 9, 7. 35. Es un lenguaje que se comprende: el Faraón se endurece al adoptar una postura ante los acontecimientos que se presentan. Pero estos acontecimientos no habrían tenido lugar, si Dios no los hubiese desencadenado. Dios es, pues, la causa del endurecimiento del Faraón. Esto podemos expresarlo de otra manera: los acontecimientos, que están en las manos de Dios, son otras tantas advertencias, otras tantas ocasiones que se ofrecen, otras tantas dilaciones que se conceden a Faraón. Al no tenerlas en cuenta, Faraón está revelando sus disposiciones profundas, su actitud de repulsa, y adopta una postura más firme, se endurece por no ceder. Vemos, pues, que el texto quiere acentuar su responsabilidad. Encontraremos casos análogos en Dt 2, 30; 29, 3; Jos 11, 20; Is 6, 9-10; 63, 13; Jer 5, 21; Ez 12, 2 ⁷.

Con los vv. 21-23, nos hallamos todavía en la anticipación de los acontecimientos: se juzga al Faraón como si todo estuviera ya hecho, y su castigo es formulado conforme a la interpretación de los acontecimientos que serán evocados en 11, 4-6 y 12, 29-36. Pero aquí no se trata más que del primogénito del Faraón: Yahvé se lo quitará, porque Faraón quiso retener para sí al "hijo de Yahvé". Es una especie de aplicación derivada de la ley de pertenencia a Yahvé del primogénito de cada familia: según el principio que exige que las primicias sean para Dios, el cual debe ser el primero en ser servido (23, 19; 34, 26). Los hijos primogénitos son para Dios, y han de ser "rescatados" (13, 2. 12-13; 34, 19-20). En cierto sentido, son perdonados por gracia, al mismo tiempo que por respeto de la vida humana (Gn 9 y 22). Pero el Faraón, al no conceder—él

⁷ En la Biblia este endurecimiento se llama "esclerosis": Dt 9, 27; Ro 2, 5; endurecimiento del corazón o "esclerocardia": Dt 2, 30; Ez 3, 7; Mr 10, 5 (véase también Mr 6, 52; 8, 17; Jn 12, 40; 2 Cor 3, 14); endurecimiento de la cerviz o "esclerotraquelia": Dt 31, 27; Ez 33, 3. 5; 34, 9; Pr 29, 1; Hch 7, 51.

mismo—gracia a los israelitas, hijos de Yahvé, sentirá sobre sí la justicia de Yahvé que no ha de perdonar a su hijo.

Vemos que el libro bíblico no se sitúa en el punto de vista de la conciencia real del Faraón, el cual no podría tener tales pensamientos ni conoce la revelación dada (más tarde) a Israel, y que muy bien podría perseguir a una minoría extranjera por razones válidas, por ejemplo, la seguridad del Estado (compárese Jn 16, 2-3). La historia está presentada aquí (y generalmente en toda la Biblia) tal y como se la ve y tal y como se la siente desde el interior del pueblo de Dios, cuando—con la perspectiva del tiempo que ha transcurrido—se puede emitir ya un juicio sobre los hombres, en virtud del giro que han tomado los acontecimientos. Con la expresión del v. 22: “Así habla Yahvé”, el escritor pone en labios de Moisés un lenguaje que será el lenguaje de los profetas de la gran época en Israel.

¡Israel es el “hijo primogénito” de Dios! Por primera vez encontramos esta definición que expresa la elección que Dios ha hecho de Israel entre las naciones, a fin de que Israel sea el primer elegido, el primer adoptado, el hijo mayor en el orden de la salvación y aquel de quien procederá la Bendición para todos los pueblos (Gn 12, 1-3; etc.). Esta definición expresa, además, la cualidad del vínculo que une a Yahvé y a Israel: una relación de Padre a hijo, de hijo a Padre. Siguiendo la línea de pensamiento del Yahvista, la teología bíblica ahondará en esta noción, familiar ya para los grandes profetas de antes del Destierro: Os 2, 1; 11, 1; Is 1, 2; Jer 3, 19; 31, 9 (Dt 1, 31; 8, 5; 14, 1; etc.).

Los vv. 24-26 son oscuros. Reina una atmósfera de misterio que recuerda la de Gn 32, 23-32. Por lo demás, los dos pasajes no carecen de analogía profunda, porque—tanto en un caso como en el otro—se trata de que un hombre de quien Dios quiere servirse, sea habilitado para su misión. Veamos cómo parece que debemos explicar este texto elíptico y de traducción no completamente segura:

Moisés no está circuncidado. O no ha sido circuncidado en Egipto según el modo religioso que se usaba entre los madianitas y que será considerado más tarde como obligatorio para los israelitas. Y he aquí que le sucede algo grave: una enfermedad peligrosa, un acceso de fiebre, un accidente que pone en peligro su vida. En lenguaje bíblico, esto es un “ataque” de

Dios⁸. Los dos hechos observados son puestos en relación: la desgracia es comprendida como castigo de una falta y como advertencia (comparar Gn 12, 17-18 y principalmente 20, 3). Hay una falta en que Moisés no esté circuncidado como conviene. Y a esta falta hay que ponerle remedio sin dilación. Moisés no será circuncidado (¿por qué?, ¿por inconvenientes inmediatos? Véase Gn 34, 25). Pero la mujer de Moisés circuncida a su hijo que no lo estaba (lo hace con un instrumento de pedernal, como en Jos 5, 2-3, lo cual es indicio de una costumbre arcaica), y aplica la membrana cortada sobre el órgano correspondiente de su marido (eufemismo bíblico de “pies”; véase 1 Sm 24, 4; Is 6, 2; 7, 20), realizando de este modo un rito de sustitución que rehabilita a Moisés delante de Dios. La mujer declara al mismo tiempo—y se trata quizá de una fórmula ritual (repetida en el v. 26)—que Moisés es un “esposo de sangre”, es decir, un esposo cuyo caso ha exigido que hubiera efusión de sangre. La palabra “esposo” tiene la misma raíz que la palabra “circunciso”: la circuncisión fue en su origen un rito prenupcial. Formaba parte de la iniciación en el matrimonio, durante el tiempo de esponsales. Es posible, por otra parte, que la práctica de la circuncisión de los niños pequeños (siendo así que, hasta entonces, se la confería en el umbral de la edad adulta) tenga ahí su origen, o que—más bien—se haya contado esta historia para justificar o alentar semejante práctica.

Si la tradición y luego el redactor definitivo del libro del Exodo han conservado este breve texto enigmático, y si se halla encuadrado en un conjunto que tiene relación con la vuelta de Moisés a Egipto, su importancia y su significación de conjunto no parecen dudosas: en el umbral de Egipto, en la víspera de comenzar su misión, Moisés es probado repentinamente por Dios. Así lo fue Jacob en la hora de su entrada en Tierra santa como heredero de la promesa hecha a Abraham (Gn 32, 25-32). Es el mismo “atacante” que pone en peligro la vida de aquel

⁸ “Los tiempos antiguos de la religión israelita ignoran a Satanás. Cuando un poder cae sobre alguien y le amenaza, hay que reconocer incluso en tal poder—a YHWH, cualquiera que sea su horror nocturno y su crueldad; y hay que resistirle, ya que no cabe duda de que lo que exige de mí soy yo mismo”. Véase Is 45, 7; pero esta palabra del profeta del Destierro “tiene raíces que se remontan a tiempos muy antiguos... No podemos menos de escuchar aquí el lenguaje de una tradición. Y, aquí también, esta tradición nos dirige hacia el umbral oscuro, pero perceptible, de la experiencia” (M. BUBER, *loc. cit.*, p. 68).

a quien aprieta. Esta irrupción brusca y violenta de Dios en una existencia no es más que la prueba, la noche, el combate, la "agonía". Moisés debe conocer el abatimiento y la humillación, para saber hasta qué punto la fuerza que habitará luego en él, no vendrá de él sino de Dios. Y tal vez el alcance del episodio sobrepase a la persona de Moisés: así como Jacob, después de la lucha, se convierte en "Israel" para todos sus descendientes, así también Moisés—de alguna forma—será bautizado (otro nombre de la prueba: Mr 10, 39; Lc 12, 50) para los suyos (funciones simbólicas de la madre y del hijo), como el primer regenerado de un pueblo nuevo.

Los vv. 27-28 empalman con los vv. 14-17: las cosas ocurren como si hubieran sido anunciadas, sin que por ello conozcamos las relaciones que existían entre los dos hermanos antes de este encuentro.

En cuanto al final del cap. 4, diremos que está estilizado al máximo: el hecho de que Moisés y Aarón reúnen a los responsables israelitas, que el portavoz de Moisés anuncie la misión de éste y realice las "señales" que la garantizan, que el pueblo comprende y concede su total adhesión: todo esto se cuenta en algunas frases muy generales, y no se nos relata concretamente. La continuidad de la historia se mostrará menos sencilla. Observemos, en el v. 31, además de fórmulas que recuerdan las de 2, 24-25 y 3, 7. 16 ("visita" de Dios, "pobreza-humillación"), el verbo "creer" utilizado ya en su acepción teológica, que es la de adherirse por la palabra⁹.

ESTALLIDO DE LA CRISIS (5, 1-6, 1)

El capítulo 5 tiene cierta unidad por el hecho de proceder únicamente de la tradición yahvista, exceptuando los vv. 1b, 2 y 4 que son elohistas y hacen un poco pesado el comienzo.

⁹ Con los vv. 30-31 se ha relacionado (de una manera muy sugestiva) a Jn 2, 1-11: lo cual ha inducido a algunos a preguntarse si el relato del milagro de Caná (el agua cambiada en vino) no fuese escrito pensando en Ex 4, 9.

Empezamos a entrar en el género literario que caracterizará en conjunto al relato de las "plagas" de Egipto. Se trata de una escenificación con personajes de primero y de segundo plano, diálogos y cuadros estilizados, que dan mucha vida a la narración. Este relato no presenta dificultades especiales.

Comienza con una fórmula profética (véase 4, 22; 9, 1; 11, 4) y con la reclamación que se convertirá en "estribillo" en la serie de relatos sobre las "plagas de Egipto" (caps. 7-11). La solicitud presentada al faraón está motivada por la costumbre de la "fiesta" que había que celebrar en el desierto en honor de Yahvé, como hemos visto anteriormente (p. 90). Y el v. 3 refuerza la idea de que los israelitas tenían que celebrar esa fiesta regularmente: azotes como una epidemia mortal o una guerra serían considerados como un castigo de Yahvé, si no se saliera a ofrecer los sacrificios anuales en el lugar tradicional de peregrinación.

El faraón no es ya el del comienzo del libro. Pero su actitud es semejante a la de su predecesor. Es una actitud normal por parte de un gobierno que no se cree obligado a ceder ante visionarios y que, más que nada, desconfía de una minoría semita, buena para ser utilizada como mano de obra, pero capaz de no regresar y de pactar con peligrosos asiáticos, si se la dejaba ir hacia el Este. La expresión "pueblo de la tierra", en el v. 5, podría designar a la población egipcia; pero, conforme a su empleo bíblico corriente, significa más bien a la "gente del pueblo", a la masa de los israelitas en su condición desgraciada, servil y sujeta a prestaciones personales.

La actitud del jefe del gobierno es muy firme e intransigente. No cabe duda de que la situación se agrava. Desde el regreso de Moisés y desde los conciliábulos del "agitador" con los cabecillas de esa masa israelita (4, 29), han debido de multiplicarse las interrupciones del trabajo, las huelgas en masa, o—al menos—las reclamaciones. El pueblo, cuando está oprimido y vigilado, cuando no tiene medios para hacer sentir su fuerza, ¿puede acaso proceder de otra manera para reivindicar sus derechos?

Pero los resultados de la demanda hecha cerca del faraón son catastróficos: exigencia de igual rendimiento, a pesar de un incremento considerable de la faena (había que reunir la paja que había quedado en los campos después de la recolección, paja que—por lo demás—era muy abundante, porque se segaba el trigo muy por arriba). Se hace responsable del rendimiento en el trabajo a los capataces israelitas, llamados "escri-

bas" porque saben escribir y llevar las cuentas, bajo la dirección de inspectores egipcios.

Pero toda la odiosidad de la situación cae sobre Moisés ¹⁰. Y he ahí la primera de las numerosas y dramáticas oraciones que Moisés, oprimido entre Dios y su pueblo, hará desde ahora con tanta frecuencia: "¿Por qué, por qué, Señor?" Es la oración angustiada de la persona que no comprende (comparar Nah 1, 2-3. 13; Jer 12, 1; Sal 13; 22; 43; 88; y el libro de Job). ¿Por qué has hecho daño a este pueblo? ¿Y por qué me has enviado?... ¡Tú no has librado verdaderamente a tu pueblo! Nada hay más impresionante ni más fuerte, en medio de la total sencillez. Es la audacia de la oración pura. ¿Cuántas personas, en lo sucesivo, preguntarán: por qué ha intervenido Dios, por qué envía mensajeros que nos disgustan, por qué viene Dios a inquietar a un mundo que está contento con sus preocupaciones y la condición en que vive? Pero una cosa es la invectiva del rebelde. Y otra cosa muy distinta el grito de dolor del justo que se siente turbado en lo más profundo de sí. El hombre de Dios gime por la suerte de los suyos. Y su fe se queja ante Dios.

La respuesta de Dios (6, 1) no es una explicación, no es una "razón". Ya "se verá". Los hechos hablarán.

LA TRADICION SACERDOTAL (6, 2 - 7, 7)

Este pasaje es la redacción sacerdotal de la tradición ya representada por los textos yahvista y elohista en los tres capítulos anteriores. La organización definitiva del libro no creyó que debería omitirla ni preferirla a las otras dos. Por lo demás, esta tradición nos proporciona un elemento nuevo, la genealogía de los vv. 14-25; y, en la repetición del tema ya conocido, es interesante apreciar algunas formulaciones nuevas. El conjunto se divide, evidentemente, en tres partes: un anun-

¹⁰ La mención de su hermano se hace aquí, como en muchos otros textos, con la sola intención de salvaguardar—según parece—el prestigio del futuro pontífice.

cio general del programa del Exodo (6, 2-13), la genealogía que se refiere principalmente a la familia de Leví (6, 14-25), el hecho de enviar a Moisés juntamente con Aarón para que soliciten de Faraón el que los israelitas puedan alejarse de Egipto (6, 26 - 7, 7).

El discurso de Dios (vv. 2-8), que es una magnífica síntesis de historia sagrada que manifiesta a la vez el sentido teológico y profético del escritor, está encuadrado por la fórmula que reaparece en los vv. 6 y 7: "Yo Yahvé". Es una fórmula sumamente característica de la literatura del destierro y principalmente del Segundo Isaías, de Ezequiel y del Levítico (Is 41, 13; 42, 6. 8; 43, 3; 44, 24; 45, 5; Ez 6; 7; 20; 25; Lv 18; 19; 22). Intentaremos comprender su significación y alcance en el próximo capítulo.

El v. 3 nos revela que el Nombre de Yahvé no era conocido por los Patriarcas: hecho que la tradición yahvista parece ignorar, la cual designa a Dios por este nombre desde los primeros relatos del Génesis (véase, principalmente, Gn 4, 26). Las dos tradiciones no son necesariamente contradictorias, como veremos al investigar la historia de este Nombre divino. Comprobaremos entonces que la revelación hecha a Moisés y a los suyos no consiste tanto en la novedad de un vocablo cuanto en lo que dicho vocablo expresa, y que es un nuevo conocimiento de Dios. En este sentido, la tradición P pudo decir que el nombre de Yahvé no era conocido antes de Moisés. El nombre de "El-Shadday" parece que significa "Dios de las Montañas", si lo relacionamos con el vocablo asirio *shadu* (comparar 1 R 20, 23. 28; véase Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11; 48, 3). Y, según otros, significa: "Poder" que crea a los hombres ¹¹.

El discurso de Dios, que escuchamos aquí, enlaza evidentemente con Gn 17. Y no sólo por la evocación del nombre de

¹¹ "El sentido de *Shadday*, apenas podemos más que suponerlo según la letra del texto y del contexto en que este nombre aparece dentro de la historia de los Patriarcas. Pero no cabe duda de que significa: la divinidad en cuanto poder. Es decir, parece que significa (puesto que, entre los seis pasajes del Génesis en que se halla este nombre, cinco encierran esta indicación): la divinidad en cuanto artífice de la fecundidad de la familia humana, y por tanto en cuanto poder fundador de la estirpe de los hombres" (M. BUBER, *loc. cit.*, p. 56).

"El-Shadday", sino también por la evocación de la Alianza, con la expresión característica de la tradición sacerdotal: "establecer" o más exactamente "mantener en pie la Alianza" (véase Gn 9 y 17). Y por el recuerdo de las promesas hechas a los Padres (Gn 17, 8; 28, 3; 35, 11-12). El v. 5 recuerda también el pasaje de Ex 2, 24-25.

A las palabras que conocemos ya se añade aquí el verbo *gaal*, rescatar (v. 6), que significa primeramente rescatar lo que se hallaba en posesión de otro por habérselo vendido: Lv 25, 24-34. 47-54; 27, 13-31. El segundo Isaías hará una aplicación nueva y definitiva de este vocablo a Dios: Dios, el *goel*, "rescatará" del destierro de Babilonia a su pueblo "vendido" a causa de sus pecados (Is 41, 14; 43, 1-3. 14; 44, 22. 24; 48, 20; 49, 7; 50, 1; 52, 3; 54, 5. 8; véase también Is 62, 12; 63, 9; Sal 72, 14; 74, 2; 77, 16; 78, 35; 106, 10). De ahí los términos (que han llegado a hacerse teológicos) de "redención" y "redentor". El escritor postexílico de Ex 6 (véase también 15, 13) utiliza la expresión para significar la liberación de Egipto, concebida como la liberación de un cautiverio, de un estado de esclavitud a merced de un dueño absoluto: el Exodo, por tanto, será la primera "redención" y el tipo de las que Dios hará más tarde. Porque Dios no será el Señor de un pueblo de esclavos. Para ello, habrá que desplegar el poder de Dios (Dios "extenderá su mano", véase p. 91) y hará "grandes juicios": expresión que muestra bien a las claras que el Señor no se queda nunca en el nivel del puro pensamiento, sino que—para Él—"juzgar" es actuar (como hacen los "jueces" del libro bíblico que lleva este nombre). Aquí, se trata de la acción de Dios-juez que castiga a Egipto (véase Ex 12, 12; Nm 33, 4).

La fórmula del comienzo del v. 7 es la fórmula corriente para expresar la Alianza. Cuando Dios "toma" ("Y os tomaré por mi pueblo"), entonces se trata de una "elección": Dt 4, 20; véase también Gn 5, 24; Nm 3, 12. 41. 45; Jos 24, 3; 2 Sm 7, 8; Am 7, 15; Jer 33, 26; Ag 2, 23; Sir 44, 16; 48, 9; Sal 73, 24. Gracias a esta elección y a esta toma de posesión de Israel por parte de Yahvé, Israel será el "pueblo de Dios y Yahvé será el Dios de Israel": la expresión tiene su origen, indudablemente, en la predicación de los profetas: Os 2, 1-3. 25; Jer 7, 23; 11, 4; 24, 7; Ez 11, 20; 14, 11; véase Dt 29, 12; Lv 26, 12;

2 Sm 7, 24. Expresa de manera sencilla y admirable la pertenencia recíproca que se deriva de la Alianza.

"Y vosotros sabréis que yo soy Yahvé vuestro Dios": conocimiento experimental en los hechos. Escucharemos con frecuencia esta frase en el libro del Exodo (7, 5. 17; 10, 2; 14, 4. 18; 16, 6. 12). Y la escucharemos también muchas veces en otros libros, principalmente en Ezequiel en donde la encontramos hasta setenta veces. La historia es reveladora. La historia es, para el pueblo que sabe leerla (y gracias a la clarividencia y a las declaraciones de sus inspirados), revelación divina, palabra de Dios.

Los vv. 9-13 no se encadenan conforme a una real lógica narrativa. Se trata, más bien, de fragmentos de tradición yuxtapuestos. La observación del v. 9 es de muy fina psicología. Y su verdad podemos comprobarla muy a menudo: cuando ya no se puede más (podríamos traducir literalmente: "a causa de la brevedad del aliento", o "por impaciencia de espíritu"), cuando hay que sufrir una esclavitud demasiado dura, entonces es imposible escuchar ningún mensaje de esperanza. Para el hombre hay un mínimo de condiciones de existencia, por debajo del cual no se vive ya una vida suficientemente humana, y no se puede ya escuchar a Dios.

Moisés dice que él es "incircunciso de labios" (véase también v. 30 y, anteriormente, el v. 4). La circuncisión, en sentido propio, tenía como fin la supresión de un estorbo, de una fuente de dificultades. Y, en sentido figurado, la circuncisión es la aptitud para la acción normal y buen funcionamiento, por ejemplo, del "corazón" o de los "oídos" (Jer 4, 4; 6, 10; 9, 25; Dt 10, 16; 30, 6; Ez 44, 7-9; Lv 26, 41; Hch 7, 51; Ro 2, 29; Col 2, 11). Cuando se habla de los "labios", la incircuncisión es la dificultad para hablar, el tartamudeo o algún otro defecto. Dios no escoge necesariamente instrumentos superiores. Su acción es más manifiesta, cuando los medios son deficientes. San Pablo lo dirá con mucha insistencia. Aquí la ineptitud crea una situación paradójica: ¡el portavoz de Dios no sabe hablar! Ahora bien, ¿quién más que Moisés ha comunicado al mundo la Palabra de Dios?

El v. 13 parece que no tiene más función que la de cerrar con una idea general, con una especie de resumen, el relato anterior, a fin de dar lugar a la genealogía que sigue. Esta, a su

vez, tendrá en los vv. 26-27 una especie de conclusión que no nos enseñará nada que ya no sepamos ¹².

Esta genealogía está compuesta según los principios, costumbres e intenciones de los escritores sacerdotales (véase un estudio sobre Gn 5 y 11). Los datos de esta genealogía son tradicionales. Esto basta para la conciencia histórica de los narradores israelitas, y permite también cierto orden en la presentación. Sin embargo, aquí la presentación no está muy cuidada. No está tan equilibrada como en otros casos. Y no vemos por qué. Lo comprenderíamos, si no tuviéramos más que la descendencia de Leví, a causa de Moisés y Aarón. Parece que la mención de los jefes de familias de Rubén y Simeón, según el orden de 1, 2 (conforme, a su vez, con Gn 35, 23), calcada de Gn 46, 8-11, pero sin ir seguida del nombre de los demás hijos de Jacob, se hace únicamente para introducir—por medio de los hijos mayores de esos hijos de Jacob—los nombres de la tribu del tercer hijo, la cual se convertirá luego en la tribu de los sacerdotes.

Estos nombres reflejan un estatuto ulterior de las familias levíticas: el estatuto que volvemos a encontrar en las grandes listas de Nm 3 y 26 (véase también 1 Cr 5-6; 23-26). Nombres como Libna y Hebrón (vv. 17-18; Nm 3, 18-19, y más explícitamente Nm 26, 58), que son también los nombres de ciudades meridionales de Palestina, son quizá los testimonios de la tradición acerca de la penetración de la tribu de Leví por el sur de Judea, desde la invasión de Canaán por los israelitas. Hay una primera terminación en el v. 19. Y luego otra en el v. 25. La lista no contiene más que cinco generaciones. Y esto, desde luego, sería muy poco para el tiempo que va de la época de los hijos de Jacob hasta la generación que marcha en pos de Moisés. Pero las genealogías no mencionan necesariamente todos los nombres. Parece que las edades (como ocurre en el Génesis) son objeto de cálculos teóricos o simbólicos y no se nos dan

¹² En el v. 26 la palabra hebrea *saba*, plural *sebaoth*, no tiene el sentido militar de "ejército", sino que significa: grupo, agrupación, multitud, gentío (B. N. WAMBACQ, *L'épithète divine Yahvé Sebaoth*, Desclée de Brouwer, 1947, pp. 137-145. Lo volveremos a encontrar en Ex 7, 14; 12, 17. 41. 51. Lo encontramos muchas veces en el libro de los Números, principalmente en el capítulo 2. Acerca del sentido de este epíteto, véase p. 123.

como indicaciones matemáticas: Leví vivió diez años menos que su padre, el cual había vivido una existencia plena: tres veces siete veces siete años (Gn 47, 28). Amram, padre de Moisés, vivió también diez años menos.

¿Para qué sirve esta lista de nombres sino para mostrar que la historia de Moisés está arraigada en la historia misma de su pueblo, y que forma parte—profundamente—de ella? ¿Y también para mostrar que su familia, dentro del árbol genealógico de Israel, constituye una rama especial, la rama que de la abyección (véase p. 69) ha sido llamada a una elección especial y a la más santa función en la comunidad de la Alianza?

El último relato de esta sección (7, 1-7) está introducido por la adición que sirve de final al cap. 6 (vv. 28-30) y que sirve de relleno y repetición. La vinculación real y natural habría que establecerla con 6, 12. No aprendemos nada que nos resulte totalmente nuevo. Moisés es "dios" para Faraón, por la superioridad que va a mostrar sobre él en los acontecimientos que han de seguir. Aarón es el "profeta" (en hebreo: *nabi*) de Moisés, es decir, su intérprete, su portavoz (cf. p. 93): de la misma manera que Moisés es el portavoz de Dios. Los vv. 3-5 tratan otra vez del tema del endurecimiento del faraón, del poder de la "mano" y de los "juicios" de Yahvé, y del "conocimiento", es decir, de la revelación experimental (es decir, de la revelación mostrada en hechos) que tendrán de Yahvé todos los que sean testigos de la "salida" de los israelitas.

El v. 6 es una fórmula literaria de terminación. El escritor ha creído conveniente añadir la mención de la edad de los dos hermanos: las dos veces cuarenta años de Moisés y los tres años más de Aarón (v. 7) no deben entenderse según la manera con que hoy día contamos los años de una persona. Para convencernos de ello, basta comprobar que la tradición bíblica ha dividido la existencia de Moisés en tres períodos iguales (Dt 31, 2; 34, 7; cf. Hch 7, 23), y que cuarenta años significan una generación. Para decirlo con otras palabras: cualquiera que haya sido la edad exacta de Moisés en cada una de las grandes etapas de su vida, dichas etapas corresponden a generaciones diferentes. Además, decir que Moisés vivió ciento veinte años equivale (dado el valor simbólico de la cifra "doce") a declarar que Moisés cumplió bien su vida.

No podríamos terminar el estudio de esta sección 3, 1-7, 7 sin dejar de hacer notar que las tres "tradiciones" han colabo-

rado en la tarea de contar la revelación que fue hecha a Moisés y el mandato que él recibió de Dios. Y han colaborado también en la tarea de anunciar, en medio de esas circunstancias esenciales y según la meta que Dios se propone, la historia que constituye el tema del libro del Exodo.

Pero hasta ahora no se trataba más que de un prólogo. Para la lucha dramática que ha de provocar la crisis liberadora, tenemos ya preparados a los personajes. Y lista está también la escenificación. E incluso la acción ha comenzado ya.

CAPÍTULO III

EL SEÑOR QUE LIBRA

EL CONOCIMIENTO DEL NOMBRE DE DIOS

Conocer a Dios es la inmensa aspiración de los hombres, que viven inquietos en un mundo que los estimula a sobrepasar sus horizontes y que sienten el roce de un misterio que no se declara.

¡Israel tuvo la misión de revelar a los demás hombres el misterio de Dios! Dios, el Dios único y personal se reveló a Israel. A este pueblo (y para que por medio de él lo aprendan los demás pueblos) Dios le dio a conocer su Nombre. Sin embargo, parece que, desde un principio, tal revelación suscita una dificultad en virtud misma de la enseñanza de las Escrituras y del pensamiento y de la vida religiosa de Israel: ¿Será posible, de veras, que el hombre conozca el Nombre de Dios?

En la Biblia y en el ambiente bíblico, como en todo el mundo semítico, el nombre de una realidad y principalmente el nombre de un ser personal es esa realidad, esa persona misma. Un nombre no es sólo una designación aproximada y exterior, una comodidad para denominar o clasificar a quien es nombrado. Ni es tan sólo un medio de sugerir su imagen en la inteligencia o en la memoria. El nombre es su misma significación, en el sentido de que hay una existencia real, idéntica a lo que el nombre expresa: el nombre es presencia y acción del ser que es nombrado. Pronunciar el nombre de alguien tiene como efecto hacer que su presencia sea actual y operante, de una manera inmediata e inevitable.

La magia de todos los tiempos creyó en esta eficacia de la pronunciación del nombre. Su poder, su gran arte y su secre-

to—según piensa ella—consiste en poseer palabras o fórmulas consideradas como medio de presionar a los seres designados por ellas. De este modo se explican numerosas prácticas: invocaciones, conjuraciones, encantamientos. Conocer el nombre real de un ser sobrenatural, de un dios, es (por lo menos, así lo pretende la magia) ser capaz de conciliárselo y de hacerle actuar, de utilizar e incluso de determinar su poder.

No podría ocurrir así en Israel. Su primera ley es el respeto hacia lo absoluto de Dios. Dios es el único Poderoso. Y los hombres no son más que debilidad. Ningún hombre tiene poder sobre Dios o contra Él. Todos los hombres le están sometidos. Y Él no está sometido a nada. El Señor de la Biblia está cercano, con los hombres, hasta llegar a veces a la intimidad. Sin embargo, este Señor no cesa nunca de ser la libertad suprema y la inaccesibilidad trascendente. Es inútil citar textos. Los encontraremos por toda la Biblia. Esta es una de las constantes más claras del pensamiento religioso del pueblo elegido y de su Libro.

Esto equivale a la imposibilidad, por parte del hombre, de conocer verdaderamente el Nombre de Dios. El Señor puede decir al hombre: "Yo te conozco por tu nombre" (Ex 33, 12). Estas palabras significan una acción de Dios en el hombre. Pero el hombre no puede conocer a Dios. De lo contrario, moriría (Ex 33, 20; Lv 16, 2; Dt 18, 16). El hombre no puede poseer el Nombre, que nadie podría utilizar. El hombre no "llama" a Dios. Lo contrario es precisamente lo que ocurre (Is 43, 1; 45, 4). No se hablará nunca correctamente de Dios, sino es en términos de "misterio".

Sin embargo, hay—según parece—otra contradicción: lo que no tiene nombre no existe. Todo lo que existe puede ser nombrado. Dios, el Existente, debe tener un nombre. Y ha de poder darlo a conocer, sin cesar, por eso de ser el Misterio que ninguna inteligencia humana es capaz de comprender.

Hay que superar estas contradicciones. Encuentran su solución—observémoslo inmediatamente—en el hecho de que "conocer" no es sólo ni esencialmente, en el pensamiento hebraico, un acto de la inteligencia que se apropia su objeto. El conocimiento, que es experiencia, no se reduce a conceptos o definiciones. El conocimiento, que es comunión, es acercamiento y respeto, presencia y despertar, armonía y acción, amor.

Hemos de ser modestos y atenernos a nuestro estudio pro-

piamente bíblico, aunque éste (para llegar a descubrir el valor del Nombre de Yahvé) deba plantearse primero cuestiones de historia y filología. Pero este capítulo, sin continuar por el rumbo de una meditación cuya posible profundidad estamos adivinando, debería proporcionar—como base de tal reflexión—elementos sólidos, procedentes no de la mente de un individuo, sino de la revelación divina¹.

ORIGEN DE LA PALABRA YHWH

Los israelitas, antes y después de la época del Exodo, así como sus antepasados y el conjunto del mundo semítico, utilizaron para designar a Dios, a un dios, a los dioses o a lo divino, el término general de EL². Pero, en ese universo religioso politeísta, EL no fue el nombre de "un" dios, de tal o cual dios, o por lo menos no lo fue siempre. Las divinidades tuvieron su propio nombre, con sus características, su significación particular, y—por consiguiente—con su valor y algo así como su función particular a los ojos de los fieles. Los antepasados

¹ Reflexión sobre el "conocimiento" bíblico de Dios en: P. D., pp. 129-131, 180-181. El estudio que constituye el tema de este capítulo se ha beneficiado de los artículos de A.-M. DUBARLE, en la "Rev. des Sc. Phil. et Théol.", 1951, pp. 3-21; de E. DHORME, en la "Rev. d'Hist. des Relig.", 1952, pp. 5-18; y de G. LAMBERT, en "Nouv. Rev. Théol.", 1952, pp. 897-915.

² El, que a veces se escribe (más plenamente) ELOAH, da en el plural ELIM, y (mucho más frecuentemente: unas dos mil veces en la Biblia) ELOHIM. En esta última forma, el término es empleado ordinariamente como singular para expresar a Dios (evidentemente, este plural está entendido en singular en textos como Ex 7, 1 ó 8, 15; es también lo más frecuente—comenzando por Gn 1, 1—que sea sujeto de un verbo en singular). Se trata, según parece, de un plural de intensidad, de una especie de coeficiente de poder y excelencia, que expresa algo así como la suma de los caracteres de lo divino o que significa su plenitud. EL entra frecuentísimamente en la Biblia en composición con otras palabras, principalmente con otras palabras que son usadas como apelativos más caracterizados de Dios: El-Elyon, El-Roy, El-Shaddai, El-Olam (Gn 14, 18; 16, 13; 17, 1; 21, 33) o como nombres propios bien de lugares como Bethel, Peniel, Ysreel (Gn 28, 17-19; 32, 31), bien de personas (y los casos son numerosísimos: Samuel, Ezequiel, Daniel, Eli, Elimelek, Elisabeth...).

de Abraham tenían varios dioses (Jos 24, 2). Tal vez fueron preparados para el culto de un solo Dios por medio de la elección—más o menos exclusiva—de una divinidad familiar o tribal; quizás también por medio del descubrimiento y convicción de que ese Dios—su Dios—no estaba vinculado ya con un lugar, sino con su grupo, “caminando” con ellos. Sea lo que sea de estos progresos y avances de la noción de Dios, lo cierto es que la revelación hecha a Abraham era la revelación de un Dios único para él y para los suyos.

Parece que Dios se reveló entonces con el nombre de EL-Shadday³. Pero este nombre no excluía otras apelaciones. El nombre de Yahvé, ¿se utilizaba ya en su forma completa o en una forma abreviada como Yah, Yaho o Yahu? Podemos creerlo. Es posible incluso que Yahvé haya sido al principio una de las divinidades de los antepasados de Abraham. El texto yahvista de Gn 4, 26, que es especialmente significativo, apenas se explica por ignorancia o descuido del escritor, el cual parece—más bien—estar refiriendo una antiquísima tradición. En Gn 9, 26 el “dios de Sem” es Yahvé. Las expresiones “edificar un altar a Yahvé”, “invocar el nombre de Yahvé” (Gn 12, 7. 8; 13, 8) no se presentan como anacronismos. Entre numerosos textos del Génesis en los que el nombre de Yahvé parece estar vinculado con la tradición narrada, podemos releer el cap. 15, y especialmente 15, 6-7. Tengamos en cuenta también Gn 22, 14. Por otra parte, Ex 3, 15 (E), 18; 4, 5 (J) dicen claramente que Yahvé era el Dios de los antepasados hebreos. Y según Ex 6, 20 (y Nm 26, 59) la madre de Moisés tenía un nombre formado con la abreviación de Yahvé⁴.

La tradición representada por Ex 18, 10-11 nos invita a preguntarnos si Yahvé era conocido entre los madianitas. Asimismo, en Nm 22, 8. 13. 19, el adivino arameo Balaam parece conocer a Yahvé, en una historia en que los madianitas se mezclan con los moabitas (como en Nm 25 y 31). Gran número de

³ Véase p. 101. Encontramos el nombre de Shadday en Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3 (casi todos, textos P); 49, 25; Nm 24, 4. 16; Sal 68, 15; 91, 1; Is 13, 6; Jl 1, 15; Ru 1, 20. 21. y treinta y una veces en Job (el cual lo emplea por gusto y afición al arcaísmo).

⁴ Yokebed significa: “Yahvé es peso”, o “Yahvé es grande”, “importante”, o “Yahvé se manifiesta poderosamente”. Véase, a propósito de *kabad*, P. D., pp. 132-133.

orientalistas creen haber descubierto el nombre de Yahvé en el Próximo Oriente antiguo⁵. Piensan que los fenicios, desde comienzos del II milenio, habrían tenido en su panteón a un Yaho ó Yahu. Y suponen que el nombre de esta divinidad y su culto eran originarios de Arabia y se habrían difundido por las regiones sirias pasando por el Sinaí y el Negev. Estos descubrimientos y estas hipótesis tienen su valor, pero no son admitidos por todos los eruditos y no pueden ser considerados como cosas ciertas. Sigue siendo verdad, y esto nos basta, que el Sinaí fue considerado como el lugar adonde se va a visitar a Yahvé (tal es el sentido de Ex 19, 4: Yahvé ha hecho que los israelitas vengan de Egipto “hacia Él”) y de donde vendrá Yahvé (Dt 33, 2; Jue 5, 5).

En cuanto a la forma primitiva de la palabra, una de dos: o bien era la forma breve (se ha lanzado la hipótesis de una primera forma exclamativa: *ya-hu*, “¡oh él!”) que luego se habría amplificado; o bien la forma plena de este nombre—tal como nosotros la conocemos—sería la forma más antigua y las demás pronunciaciones y grafías breves dependerían de ella. Las trascripciones griegas antiguas muestran que YW se pronunciaba: *Yao*, *Yau*, *Yave*, *Yabe* o *Yaue*. La Biblia atestigua la grafía breve: *Yah*: Ex 15, 2; 17, 16; Is 12, 18; 38, 11; Sal 17, 19; 89, 9; 94, 7. 12; 118, 14; 130, 3; 150, 6; esta grafía la encontramos también en los nombres que se componen con el Nombre divino, como Yokebed, Yohuah (Josué), Yoab, Yoyakim, Yoel (Joel), Ahyo, Abyah, etc., y en la expresión de alabanza: “allelu-yah”, como en los Sal 104-106; 110-117; 146-150. La forma breve *Yah*, *Yaho* o *Yahu* se mantiene en el lenguaje popular. Pero en los escritos bíblicos, de una manera general y masiva (unas 6.000 veces), encontramos la grafía YHWH.

En tiempos del judaísmo postexílico, por un respeto que

⁵ La bibliografía sobre esta cuestión podremos encontrarla bien en VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Desclée et C^o, 1954, t. I, p. 7, bien en E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 38. Uno de los grandes argumentos es el descubrimiento (discutido) de la palabra YW en los documentos de Ras Shamra, la antigua Ugarit que está situada sobre el litoral de la Fenicia septentrional. Se trata de inscripciones en tablillas del siglo XIV, pero que reproducen textos que—indudablemente—son del siglo XVIII. El testimonio de la estela de Mesa en el siglo IX (véase 2 R 3, 4-27), donde el nombre de Yahvé está escrito correctamente, y las demás menciones encontradas en otras partes durante los reyes de Israel, no prueban gran cosa para la época anterior al siglo XIII.

había llegado a hacerse escrupuloso hacia el Nombre sagrado, al que no hay que “tomar en vano”, es decir, al que no hay que invocar “inútilmente”, a la ligera o sin razón (Ex 20, 7), y al que no se puede profanar alegándolo falsamente (Lv 19, 2), ya que el que blasfemaba contra este Nombre tenía pena de muerte (Lv 24, 16), se adquirió la costumbre—en los ambientes intelectuales y religiosos—de prohibirse a uno mismo la pronunciación de dicho Nombre⁶. En su lugar, en la lectura en voz alta, se decía ADONAY, “el Señor” o “mi Señor”. Esta medida parecía tanto más necesaria, a los ojos de los rabinos judíos, cuanto que en los ambientes populares el Nombre de “Yaho” era utilizado frecuentísimamente como una palabra mágica.

Cuando, en la Edad Media, se vocalizó el texto de la Biblia, que hasta entonces había sido únicamente consonántico, entonces los rabinos, para indicar la diferencia que había que mantener entre lo que los ojos leían y lo que había que pronunciar oralmente, pusieron las vocales de ADONAY: *a(e)-o-a(y)* debajo de las consonantes de YHWH. Esto hizo que más tarde se difundiera entre los no iniciados, los cristianos, la lectura inexacta *YeHoWaH*, Jehová, que llegó a hacerse corriente desde el siglo xv hasta comienzos del siglo xx. El esfuerzo realizado en nuestros días para acercarse a la pronunciación antigua, ha tenido un rápido éxito y se ha impuesto ya de manera casi universal⁷.

ANÁLISIS DE 3, 14-15

En 14a, leemos en el texto hebreo: *ehyeh asher ehyeh*, es decir, encontramos dos veces el verbo “ser” en la misma forma y el relativo *asher* entre ambas palabras.

El sujeto de la frase, “yo”, está implícito en la forma del ver-

⁶ Una de las primeras manifestaciones de esta práctica es la ausencia del Nombre de Yahvé en las partes más antiguas del libro de Daniel, en el siglo IV.

⁷ Estamos de acuerdo hoy día para leer y escribir generalmente “Yahvé”, lo cual recuerda—en cierto modo—la pronunciación original y simplifica cómodamente la trasposición de la escritura hebraica.

bo en primera persona del singular (como en latín: *sum*, yo soy). La repetición hace que no haya predicado nominal, que éste no se convierta en objeto y que no esté caracterizado (como ocurriría en una proposición del tipo: “yo soy fuego abrasador”, o: “yo soy el Dios de tus Padres”). El verbo afirma únicamente la acción. El sujeto, el que habla, se afirma sólo por medio de esta acción.

Ehyeh es el verbo *hayah*⁸ en la primera persona del singular del imperfecto en la forma indicativa. Este verbo *hayah* puede traducirse por: “ser”, “existir”, “suceder” o “llegar a ser”. Su etimología no está establecida con certeza. La idea primera es quizás la de “irrupción”, o la de “respiración”. Se halla, desde luego, muy cerca de la idea de vida; el verbo “vivir” se escribe y pronuncia de la misma manera que *hayah*, con una pequeña diferencia⁹. Vivir es el hecho de estar animado, respirar, moverse, existir como viviente.

Hayah es un verbo activo: “ser actuante”. Significa la existencia, en cuanto ésta se ejerce y manifiesta por medio de su actividad. “Ser” es “ser en relación” con otros existentes, es “estar en relación”, “vivir con”, “actuar sobre”, “actuar en favor de”¹⁰.

El tiempo del verbo *ehyeh*, que es el imperfecto de la conjugación hebraica, significa que la acción expresada es continua o permanente, no acabada (el perfecto expresa el acabamiento). Puede, pues, traducirse por nuestro imperfecto: “yo era”, o por el presente: “yo soy”, o por el futuro: “yo seré”.

⁸ *Hayah* es la tercera persona del singular del perfecto de indicativo. Es corriente designar de esta manera a los verbos hebreos.

⁹ Esta diferencia es la primera letra, *heth* en lugar de *he*, es decir, aproximadamente una *h* fuerte y gutural en vez de una *h* aspirada.

¹⁰ M. ALLARD, en la “Rev. des Sc. Relig.”, 1957, pp. 79-86, hace notar, por un lado, que la forma *ehyeh* no se encuentra más que 43 veces en toda la Biblia hebraica (entre las cuales, 31 veces Dios es el que habla; y 12 veces, son los hombres), y, por otro lado, que, con excepción de 6 textos, esta forma es empleada siempre con una preposición: 24 veces ‘para’, 10 veces ‘con’, 2 veces ‘como’. “Encontramos, pues, principalmente las dos fórmulas: ‘ser para, o en favor de alguien’, y ‘ser con alguien’. La única deducción que se puede sacar de ahí es que el verbo ser en primera persona no es empleado para acentuar la realidad de un sujeto o para señalar la existencia de un predicado en un sujeto. Sino que es empleado para manifestar una relación de persona a persona entre el sujeto y aquel ‘en favor de quien, o con quien, él es’. Así, pues, el matiz expresado por el verbo *ehyeh* no es tanto la posesión del ser. Sino ‘que hay que comprenderlo, más bien, como significando una presencia, una apertura hacia otro sujeto’ (p. 85).

En el v. 12, *ehyeh* es traducido frecuentemente por: “yo estaré”. (=yo seré). Podría traducirse también: “yo estoy” (=yo soy). En el v. 14a, ninguna traducción se impone de una manera absoluta. Pero parece preferible dejar el verbo en presente: “yo soy”, con su valor de acción permanente y—en especial—futura. Porque sería preferible traducir: “yo seré” (exagerando demasiado el aspecto “venidero”) que suprimir este aspecto que aquí es coherente con el presente¹¹.

El relativo *asher* es invariable y puede traducirse: “que” o “al que”. Aquí está privado de la precisión que la lengua hebrea normalmente requiere en semejante caso, a saber, un pronombre personal que permitiera traducir: “el que” o “al que”. Así que la traducción literal de *ehyeh asher ehyeh* es: “soy que soy”, como en el latín de la Vulgata: *sum qui sum*¹², pero suponiendo en esta frase el sentido “durativo” del imperfecto (inacabado) hebraico, es decir: “seré que seré”, con su valor escatológico.

Encontramos en la Biblia frases de construcción semejante (pero, no obstante, con el pronombre de la sintaxis regular): “Yo tendré misericordia del que tendré misericordia, y yo seré clemente para con el que seré clemente” (Ex 33, 19). “Y fueron adonde fueron” (1 Sm 23, 13). “Yo voy adonde voy” (2 Sm 15, 20). “Vivirás donde vivirás” (2 R 8, 1) “Yo digo lo que digo” (Ez 12, 25; compárese Jn 19, 22: “Lo que he escrito, he escrito”). Tales fórmulas significan, diferentemente según los contextos, o bien un refuerzo de la afirmación, una especie de intensificación de la expresión, o bien la indeterminación, una frase que pretende ser evasiva.

¹¹ Del examen gramatical, M. ALLARD, *ibid.*, p. 81, saca la conclusión de “que *ehyeh* tiene un sentido equivalente al futuro, mientras el contexto no exija que lo interpretemos como un verbo activo” (pero nosotros creemos precisamente que aquí tiene un sentido activo). “La traducción normal del infectum en primera persona es (39 veces sobre 43, en los LXX) *ésomai*. Traducir aquí por un futuro, y no por un presente, tendría la ventaja de hacer resaltar el aspecto inacabado de la revelación de Dios. Yahvé no es todavía el que es, sino el que será” (p. 81; nosotros creemos que Yahvé es también, y es ya, el que es; pero esta insistencia en el futuro no es menos necesaria).

¹² La traducción más difundida en castellano: “Yo soy el que soy” es incorrecta desde el punto de vista gramatical y no corresponde exactamente al hebreo que, por excepción, no tiene aquí el pronombre personal.

Podemos comparar ciertas maneras de hablar en nuestra lengua que son parecidas, es decir: unas veces insisten y acentúan, y otras son vagas e indecisas: “Él es lo que es.” “Digo lo que digo.” “Eso vale lo que vale.” “Por ahí se va adonde se va.” “Haz lo que estás haciendo” (que es la máxima latina: *age quod agis*). “Hace falta lo que hace falta”. “Veréis lo que vais a ver...” El tono y el contexto determinan el sentido.

La declaración: “Yo soy el que soy”, puede ser—por tanto—una afirmación reforzada o una fórmula evasiva. Y esta última puede ser, a su vez, o bien una simple negativa a responder, o bien una invitación a sobrepasar las palabras. Es evidente que esta declaración, tan poco precisa en sí misma, no podría comprenderse sin su contexto inmediato ni sin hacer comparación con otros pasajes bíblicos de alcance parecido. Y esto es lo que vamos a hacer en seguida.

Sin embargo, si tuviéramos que limitarnos únicamente al valor de las palabras de 14a, podríamos decir—por lo menos—que la respuesta dada a Moisés se parece a la respuesta dada por un personaje invisible, pero cercano y al alcance de la voz, el cual no se manifiesta más que por estas palabras: ¡Soy yo! Yo soy el que soy, es decir, yo estoy verdaderamente ahí, estoy realmente presente. “Aquí estoy; es cierto que yo existo aquí y ahora para aquel a quien hablo.” No podemos menos de relacionar estas palabras con el v. 12: “Yo estoy contigo.”

El final del v. 14 tiene un solo *ehyeh*. No hay más remedio que traducirlo de esta manera: “Así dirás a los hijos de Israel: YO-SOY me ha enviado a vosotros.”

En el v. 15, leemos: “Así dirás a los hijos de Israel: *yahaweh*, el Dios de vuestros padres... me ha enviado a vosotros.” *Yahaweh* es también del verbo *hayah*, y se halla igualmente en el masculino singular del imperfecto de indicativo, pero esta vez en la tercera persona. Nos fijaremos en que está escrito en forma arcaica¹³, lo cual podría ser un indicio más de la existencia antigua del Nombre divino. Como únicamente las consonan-

¹³ Hay un *waw* (w) en lugar de un *yod* (y). Lo mismo ocurre con el vocablo *hawad* (con la primera h dura), el cual en lugar de *hayah*, significa “vida”. Las versiones lo han traducido por “Eva” en Gn 3, 20.

tes entran en la grafía de las palabras hebreas, la trasposición equivalente en letras latinas sería YHWH.

Como el verbo está en imperfecto, es decir, en tiempo "durativo", podremos traducir *yahaweh* por: "Él era", o "Él es", o "Él será".

En los vv. 12 y 14, Dios, al hablar de sí mismo, se designa como: YO-SOY. En el v. 14, otras personas, al hablar de Él, deberán decir: ÉL-ES. Así, pues, el sentido de esta última expresión y, por tanto, el de la palabra YHWH está en clara dependencia del "Yo soy el que soy" del v. 14.

SIGNIFICACION DE YHWH

El verbo "ser" en hebreo no tiene el sentido absoluto que la filosofía puede atribuirle. Y no podríamos dar al término YHWH la significación del ser primero, principio y fuente de todo lo que existe, y con respecto al cual todo ser es dependencia y participación ¹⁴.

Hayah expresa una presencia y actividad: YHWH es "El-que-está-aquí-interviniendo". Pero en la forma YHWH para designar a Dios, el verbo no está caracterizado, definido ni calificado por un complemento o por relación alguna con otra designación ¹⁵.

¹⁴ La filosofía habla del Ser de Dios considerado en sí mismo, el único Ser absoluto, a se, fuente única y primera de todo lo que existe (lo cual "es" dependiendo de Él, y no es más que por participación). Este lenguaje y manera de hablar son extraños al mundo bíblico. En la Biblia no se hace una especulación metafísica sobre la "esencia" divina, *Ens per se subsistens*. Es posible que más tarde, incluso desde la época helenística, cuando por ejemplo los LXX traducían "Yo soy el que soy" por *ego eimi o on*, se haya comenzado a dar a esta frase un sentido filosófico. Esto hicieron, por lo menos, más tarde los filósofos y teólogos cristianos, como podemos ver en la *Suma Teológica* de Santo TOMÁS DE AQUINO (I^a, q. 13, a. 11). Pero la cita que en este caso se hace de Ex 3, 14 no confiere a este texto un sentido que no tenía en el Exodo.

¹⁵ De la misma manera que algunos nombres propios expresan relaciones con situaciones, personas (Adán-tierra; Eva-vida, Caín-adquisición, Abel-soplo, etc.), así también hemos visto antes que la palabra EL puede ser relacionada con lugares, personas, acontecimientos.

Así que el Nombre de Dios no es una definición. Es una señalización. Pretende ser una captación de la atención de quien escucha o conoce este Nombre. Pretende ser la emoción provocada por una existencia y un poder que sobrevienen. Es una manera, no de informar sobre Dios, sino de ponernos alerta sobre su venida.

Deja intacto y total el misterio de Dios. Pero a este misterio mismo lo hace próximo e inmediato, impresionante y transformador. La escena que encontraremos en Ex 33, 18-23 sugiere algo semejante: Dios no se muestra "de cara" sino "de espaldas"; tal experiencia no permite dudar sobre el paso efectivo del Señor. Pero no hay manera alguna de concebir y expresar quién es el Señor que se ha manifestado así.

Otros pasajes bíblicos, en los que el acontecimiento de la Zarza nos ha hecho ya pensar, revelan este mismo carácter, a la vez de proximidad y misterio, del Nombre de Dios.

A Jacob le responde el luchador desconocido, cuando es preguntado por su nombre, con una simple pregunta: "¿Por qué me preguntas por mi nombre?" Así que Jacob no lo supo. Pero tuvo la certeza del abrazo divino. Y por eso llama a aquel lugar Peniel, que quiere decir: "Faz de Dios", y que es interpretado por el escritor bíblico como una manera de evocar el encuentro con Aquel que no puede ser nombrado (Gn 32, 30).

Manoah, padre de Sansón, pregunta al enviado que le había anunciado el nacimiento del niño, y que no es otro que Yahvé mismo, la pregunta—digo—cuál es su nombre. Respuesta: "¿Por qué preguntas por mi nombre? Es misterioso. Esto es: imposible de decir. Hasta tal punto escapa al orden de las cosas que se dicen, y sobrepasa al entendimiento humano (Jue 13, 18) ¹⁶.

El hijo de Sirah dirá que no logra jamás hablar convenientemente de Dios (Sir 43, 27-31): lo cual equivale a decir que no sólo no se puede encerrar a Dios en palabras, sino que ni siquiera se pueden encontrar palabras que expresen su misterio.

Por lo demás, hay en la Biblia una manera clásica de significar el misterio del Nombre divino: se dice que Dios es "santo" Am 2, 7; Ez 20, 39; 36, 20-21; 39, 7; Lv 22, 2; 1 Cr 16, 10.

¹⁶ Se usa la misma palabra hebrea *pele*: misterioso, extraordinario, admirable, en Prov 30, 18; Sal 89, 6; 139, 6.

35; Sal 33, 21; 99, 3; 103, 1; 106, 47; 111, 9; 145, 21; Lc 1, 49; Mt 6, 9. Esta "santidad" es la diferencia radical del Nombre de Dios con respecto a cualquier otro nombre, es decir, la semejanza de Dios en relación con todo lo que no es Él. Nadie proclamó esta "santidad" de Dios como Isaías y los escritores del Destierro. La incomparabilidad de Dios hace imposible un lenguaje que pueda expresar verdaderamente a Dios. Su verdadero Nombre, pues, sigue siendo incommunicable. Así como Dios no podría tener "imagen", es decir, no podría convertirse en objeto de imaginación, de "concepción" humana, como veremos a propósito de Ex 20, 4: así Dios no puede tener representación verbal y no tiene otro Nombre que el que guarda su anonimato esencial, un Nombre que le vincula realmente con su pueblo, pero que no expresa lo inexpressable.

Dios, pues, no se definió. Sin embargo, Dios se dio un nombre para los suyos. En efecto, el Nombre divino no es una invención ni un descubrimiento de los hombres. Es una gracia, un don que se les hace, una revelación. Tal es el sentido de Ex 3, 14-15. Y aquellos a quienes se hace esta revelación entran en una esfera de fe y vida que el resto de los hombres no conoce. Al dar su Nombre, Dios se ha dado a sí mismo. Pues tal es el valor semítico y bíblico del nombre, que es la persona misma del que lo lleva¹⁷. De este modo, Dios da a conocer por medio de Moisés que Él se compromete con Israel, que instaure entre Él y este pueblo relaciones particulares.

Los israelitas comprendieron bien, durante su historia, que YHWH era el don de su Dios para ellos. Adquirirán la costumbre de decir, con toda la fuerza de la expresión: "Yahvé nuestro Dios", sabiendo que de este modo responden perfectamente a lo que Dios dice de ellos: "mi pueblo". YHWH será el "estándarte" de los hijos de Israel: Ex 17, 15. Caminarán "en el nombre de Yahvé", que es también un Dios en camino, Dios que vive una vida liberadora, creadora, desbordante. Se darán, como hemos visto (p. 113) nombres propios a los hijos de Israel, que se compongan con YHWH en la forma Ya o Yahu, que tiene sentido optativo: "¡Sea!" Es decir: Sea Dios con tal o cual

¹⁷ Que el Nombre de Dios sea idéntico con Dios mismo, lo vemos en pasajes como: Is 30, 27; véase también Dt 12, 5; 2 Sm 7, 13; 1 R 9, 3; 11, 36; Sal 74, 7; 103, 1; Is 56, 6; Zac 14, 9.

persona. Sea para él de tal o cual manera. Esté con él en tal o cual caso.

Así, pues, el efecto del Nombre divino es hacer sensible y constante la relación entre Dios y su pueblo. YHWH es una "consigna de paso"—reservada—para el interior de esa relación. Es el Nombre del Señor de la Alianza. Para los verdaderos fieles, el "socorro" está en el Nombre de YHWH: Sal 121, 2; 124, 8. El pueblo de Dios se compone de los que "son llamados de su Nombre": Is 43, 7; de aquellos "sobre los cuales es invocado su Nombre": Am 9, 12; Jer 14, 9.

Este Nombre tiene una significación histórica. Y esto es lo más importante. Hemos visto que, en el simple nivel del análisis gramatical, el Nombre divino aparece ya como vuelto hacia el futuro: "Yo estaré contigo", "Yo seré el que seré", "Yo seré para vosotros". Es un Nombre abierto hacia la historia, en vinculación con una historia que es la historia del pueblo de Dios. La historia comprobará el contenido de este Nombre. Dios será—cada vez más—YHWH. No es difícil saber de qué manera.

Volvamos a leer una vez más lo esencial de Ex 3, 10-15, que es un diálogo. Dios a Moisés: "Te envío a Faraón, para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel". —Moisés a Dios: "¿Quién soy yo para que vaya a Faraón, y saque de Egipto a los hijos de Israel?" —Dios a Moisés: "Yo estoy contigo; y esto te será por señal de que yo te he enviado..." —Moisés a Dios: "He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo: 'El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?' —Dios a Moisés: "YO SOY EL QUE SOY." "Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros... YHWH, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi Nombre para siempre; éste es mi Memorial, de generación en generación."

Este pasaje hay que entenderlo como un todo. Y entonces aparece en él suficientemente que la revelación del Nombre está vinculada con la revelación de la liberación de los israelitas por obra de Dios. El mensaje de Moisés, tal como lo comprendió la tradición israelita, es—a la vez—el anuncio de esta liberación y la comunicación del Nombre liberador.

El Exodo y el Nombre divino no constituyen, en cierto sen-

tido, más que una sola cosa. Numerosos textos lo prueban. Léase, por ejemplo: Ex 16, 6; 20, 2; 29, 46; Lv 11, 45; 19, 36; 22, 33; 25, 38. 55; 26, 13. 45; Dt 5, 6; 7, 8; 13, 11; Jos 24, 17; Jue 2, 12; 6, 8; 1 Sm 12, 6; 1 R 9, 9; 2 R 17, 7. 36; Sal 81, 11; etc. Aquí tenemos dos pasajes proféticos que son especialmente notables: “Yo soy Yahvé tu Dios desde la tierra de Egipto” (Os 12, 10; 13, 4; véase Jer 2, 6). “El día que escogí a Israel, y que alcé mi mano para jurar a la descendencia de la casa de Jacob, cuando me di a conocer a ellos en la tierra de Egipto, cuando alcé mi mano y les juré diciendo: Yo soy Yahvé vuestro Dios...” (Ez 20, 5-6). Y cómo no íbamos a mencionar aquel texto asombroso del código sacerdotal: “Yo Yahvé. Guardad, pues, mis mandamientos, y cumplidlos. Yo Yahvé. Y no profanéis mi Nombre de santidad, para que yo sea santificado en medio de los hijos de Israel. Yo Yahvé que os santifico, que os saqué de la tierra de Egipto, para ser vuestro Dios. Yo Yahvé” (Lv 22, 30-32). El código sacerdotal no conoce—por decirlo así—más apoyo y móvil para las prescripciones anunciadas por él que la evocación del Nombre liberador (véase principalmente Lv 19, en donde encontramos ocho veces: “Soy yo Yahvé vuestro Dios” como simple afirmación añadida a los preceptos).

Si Israel tiene, al fin de cuentas, el equivalente de una definición de YHWH, será seguramente aquella frase que se repite tantas veces: “Yahvé-que-os-ha-sacado-del-país-de-Egipto,-de-la-casa-de-servidumbre.”

Y, así, este Nombre bastará de ahora en adelante para recordar el acontecimiento decisivo, la gracia inicial de la liberación. Pronunciar este nombre es un acto de fe y gratitud. Es más todavía. La palabra *zeker* (o *zikkaron*), en hebreo, viene de *zakar*, acordarse, conmemorar. Pero, conforme al realismo semítico, este verbo significa una manera de acordarse que es una intervención (p. 76). El “memorial” de 3, 15, que encontramos tan vigorosamente en el hermoso texto de Os 12, 6-7, no es—por tanto—una simple ayuda para la memoria, una conmemoración, un memorial. Sino que es una realidad activa, un signo cuasi-sacramental que hace que el hecho evocado sea actual y eficiente (lo volveremos a ver a propósito de 12, 14; 13, 9. 16). Decir: YHWH pone en relación real con el Señor de la gracia ¹⁸. “Y todo aquel que invocare el Nombre de Yahvé será salvo” (Jl 2, 32).

¹⁸ Precisamente esto inspiró los abusos, es decir, la utilización mágica del Nombre divino (véase p. 114).

Dios se revela en los acontecimientos. E Israel tuvo el don de comprenderlos como un lenguaje de Dios. Por eso, se anuncia con frecuencia que en tal o cual hecho: “se conocerá que (es) YHWH”: el Nombre de Dios está como manifestado y realizado en el acontecimiento mismo. YHWH es Dios que viene e interviene ¹⁹.

Y lo hace poderosamente. La era bíblica no es un tiempo en que uno corriese el riesgo de tener de Dios una noción débil o pobre. “¡Yahvé Sebaoth!” Parece que esta expresión tuvo al principio un sentido guerrero: el Jefe, el Señor de los ejércitos (véase Ex 12, 41-42; 1 Sm 17, 45; compárese Jos 5, 13-16). Pero desde el comienzo del profetismo, con Amós y principalmente con Isaías, en contra de todas las idolatrías y sobre todo contra el culto de los astros que son “el ejército de los cielos”, esta expresión adquirió una significación más elevada y universal: Yahvé Sebaoth es la Omnipotencia en la tierra y en los cielos, la Fuerza suprema de quien viene y depende todo el dinamismo que hay en el mundo. Yahvé-Sebaoth se traduce entonces: “Yahvé, Dios-de-las-fuerzas-en-marcha” ²⁰.

Dios es libre en sus intervenciones. Nunca se posee a Dios. YHWH es “Dios-con-nosotros” y “Dios-para-nosotros”, pero no “Dios-a-disposición-de-nosotros”. Dios viene como a Él le place. Su Nombre anuncia su venida para la salvación, pero también para el castigo, si su “visita” lo exige (p. 90). El Nombre de Dios tiene, pues, valor escatológico.

Este valor se siente de una manera especial en el Segundo Isaías: Yahvé será al fin como era al principio, es el Primero y el Último (Is 41, 4; 44, 6; 48, 12). Lo cual podríamos traducirlo así: su venida es incesante; no tiene fin; siempre hay que estar aguardando que Él venga. El autor del Apocalipsis recogió estas expresiones de Isaías: Ap 1, 7. 17; 2, 8; 22, 13. Pero lo más notable es que supo forjar una fórmula extraordinaria

¹⁹ Véanse algunas referencias en P. D., p. 129; véase, además, páginas 181-188, 192-195.

²⁰ Yahvé Sebaoth aparece 280 veces en el Antiguo Testamento. Las más importantes son: 11 veces en Sm, 8 en R, 10 en Am, 54 en Is 1-39, 77 en Jer, 6 en Is 40-55 (ninguna vez en Ez ni en Is 56-66), 14 en Ag, 44 en Zac 1-8, 15 en Sal, 3 en 1 Cr. El sentido fundamental de *saba* (traducido frecuentemente en los LXX por *cosmos*: orden, disposición) es “movimiento en grupo”. Véase p. 104, nota 12.

que aparece como la explicación de YHWH: "El que es y que era y que ha de venir": Ap. 1, 4. 8²¹.

La vigorosa fórmula de Dt 32, 29, vuelve a darnos un equivalente explícito de YHWH al mismo tiempo que afirma la unicidad de Dios y la ambivalencia de su acción: muerte o vida, prueba y criba. Pero si Dios viene a su pueblo, lo hará habitualmente (aparte de los castigos purificadores) para liberarlo y darle vida. "Salvador" es aquí otra especie de explicación del Nombre de Yahvé (véase Is 43, 3. 11-12; 45, 15. 21; 49, 25-26; 50, 2; 60, 16; 62, 11; 63, 1. 8).

"¡Despierta..., sacúdete del polvo; levántate y siéntate, Jerusalén..., cautiva! De balde fuisteis vendidos; por tanto, sin dinero seréis rescatados... Así mi pueblo conocerá mi Nombre en aquel Día, porque yo soy Yahvé que dice: ¡aquí estoy!" (Is 52, 2-6).

El pueblo elegido, que es un pueblo de "salvos", es responsable del Nombre divino ante los hombres. Ezequiel sintió especialmente el "efecto" que sobre los no-israelitas produce el comportamiento de los que "llevan a Yahvé". Si no son fieles a su Señor, entonces "blasfeman" o "profanan" el santo Nombre, siendo así que deben "santificarlo", es decir, manifestarlo como lo que es. Por eso, los cristianos se acostumbrarán a pedir —en su oración por excelencia— que el Nombre de Dios sea santificado: Mt 6, 9.

YHWH tiene valor de testimonio a los ojos de todos los hombres. Tiene un alcance misionero: el mundo juzgará de su verdad y de su eficacia, según la actitud de los "que invocan este Nombre". Es preciso leer el hermoso pasaje de Ez 36, 20-23; véase también Ez 20, 9. 39; Lv 19, 12; 20, 3; 22, 2. 32; 24, 16; Am 2, 9; Jer 32, 20; 34, 16; Is 29, 23; 48, 11; Mal 1, 12. 14. A pesar de todo, a pesar de las faltas de su pueblo, el nombre de Dios "desde donde el sol nace hasta que se pone, es grande mi nombre entre las naciones, y en todo lugar": la verdad de la revelación de Dios es tan poderosa, que cruzará los límites

²¹ Es una frase que desafía las reglas de la gramática, ya que, detrás de una preposición que rige genitivo, se ha conservado el nominativo y porque se ha "substantivado" un imperfecto transformado en participio, a fin de no modificar—a toda costa—la fórmula que el escritor quiere dar como variable.

históricos del pueblo de Israel y se difundirá por el mundo entero. Tal era el destino de la revelación dada a Moisés.

Esta revelación halla su cumplimiento con la Encarnación del Señor. YHWH entra en la composición del nombre de Jesús, que es una castellanización del *Iesous* griego, el cual—a su vez—es la helenización del *Yeshua* o *Yehoshua* (Josué) del Antiguo Testamento. Esta última palabra está compuesta de la forma abreviada de YHWH y de una forma del verbo YSH, salvar, o de un sustantivo de la misma raíz: salvación o salvador. "Jesús", pues, significa: "Yahvé salva" o "Yahvé-salvador" o "Salvación de Yahvé". Si lo que hemos dicho más arriba es exacto, entonces en este nombre hay algo así como un pleonismo o una explicitación de YHWH que significaba ya prácticamente al Dios-que-salva. Jesús es el Señor que viene para la salvación, el Salvador. Mt 1, 21 lo dice expresamente (véase también Lc 2, 11).

En efecto, Cristo Jesús es quien viene a librar, como el Señor del Sinaí. Cristo salva "de los pecados", perdonándolos; libra "de todo desorden", "de la muerte", "de la ira venidera": Hch 5, 31; 10, 43; 1 Ts 1, 10; 2 Ti 3. 13-14. "No hay otro Nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos": Hch 4, 1 (véase Ro 10, 9). Los cristianos son "los que invocan este Nombre"; 1 Cor 1, 2; Hch 9, 14. 21; 22, 16; 2 Ti 22 (véase Stg 2, 7), los que han sido bautizados en este Nombre: Hch 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5 (comparar 1 Cor 6, 11; Ro 6, 3), los que sufren, son perseguidos y pueden morir por este Nombre: Hch 5, 41; 21, 13; Mt 10, 22; 1 P 4, 14, seguros como están de "tener la vida" en el Nombre de Jesús: Jn 20, 31.

Este Nombre está "por encima de todo nombre": Flp 2, 9. Es el poder divino y salvador. Por medio de él se realizan los milagros: Hch 3, 6; 4, 30; 16, 18; 19, 13 (véase Lc 9, 43; 10, 17). "¿Con qué potestad, o [dicho con otras palabras] en qué nombre, habéis hecho vosotros esto?", preguntaron a los apóstoles las autoridades judías. "En el Nombre de Jesucristo", responde Pedro (Hch 4, 7. 10), sabiendo muy bien (como todos los discípulos del Maestro, que "todo lo que pidieren en su Nombre, Él lo hará" (Jn 14, 13-14; 15, 16; 16, 24. 26).

En el cuarto Evangelio y también (aunque quizá con menos claridad) en los Evangelios sinópticos, una utilización insólita de la expresión *ego eimi* "yo soy", difícilmente se explicaría sin la referencia a Ex 3, 14-15. Basta leer Jn 8, 24. 28. 58; 13, 19;

véase también 4, 26; 6, 20. 35; 18, 5. 8; Mt 28, 20; Mr 6, 50²²: esos “yo soy” sin predicado nominal, sin complemento, sin relativo, son el equivalente de YHWH. Lo mismo que Yahvé había dicho su nombre a Moisés y a los israelitas de una manera discreta y velada, Dios-Jesús dice también su Nombre. Jesús es YHWH, es decir, Dios que ha venido y está presente, Dios benefactor y salvador, al mismo tiempo que es el misterio que un nombre no describe ni encierra.

Y, así, el Nombre de Jesús está cargado desde ahora de toda la plenitud, próxima y actuante, pero literalmente indecible, de la palabra YHWH. Que cada uno continúe en particular esta meditación. Comprenderá entonces el sentido y la fuerza de las fórmulas de la oración cristiana: “*In nomine Domini Iesu... Per Iesum Christum.*”

“La vida eterna—dice Jesús cuando está orando a su Padre por los suyos—es que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado” (Jn 17, 3). Conocimiento, amor, vida: estas palabras y lo que ellas significan, están vinculadas con el Nombre de Yahvé y de Yahvé-que-salva, forman una sola noción dinámica y convierten la revelación del Nombre sagrado en un poder vivificador.

El Decálogo, que nos permitirá completar nuestro estudio sobre el Nombre de Yahvé, nos recordará que no podemos pro-nunciar este Nombre “en vano”: Ex 20, 7 (de ahí los escrúpulos del Judaísmo, como vimos en la p. 114). Pero si, al mismo tiempo que los labios confiesan, el corazón cree, entonces este Nombre se convierte en salvación: Ro 10, 9-10. 13. Según la fórmula solemne y magnífica de Nm 6, 24-27, este Nombre será siempre bendición. Es vida.

CAPÍTULO IV

LA LUCHA POR LA LIBERACION

²² Y podemos preguntarnos si algunos “yo soy” que van acompañados de predicado nominal, no tendrían también este sentido en labios de Jesús.

OBSERVACIONES DE CONJUNTO

Los capítulos 7 al 11 (menos los primeros versículos del capítulo 7) constituyen visiblemente un conjunto. Sin embargo, sus límites no son absolutamente claros. En efecto, podemos vacilar en si este conjunto comenzará en 7, 8 ó en 7, 14. Por otra parte, el último relato no termina con el capítulo 11. Su desarrollo está entremezclado con los pasajes relativos a la Pascua. Y, así, este relato pertenece—en parte—a la sección siguiente (cf. 12, 28-42).

La división en diez “plagas” (a la que estamos tan acostumbrados) cuadra bastante bien con las fases de la narración. No obstante, hay que hacer notar que el texto no se reparte regularmente: la longitud de los relatos puede variar de 3, 4 ó 5 versículos (tercera, sexta y novena plagas) a 20 ó 23 (séptima y octava).

El carácter casi seguido y homogéneo de la narración nace de la unidad del fin propuesto, que es la evocación de un drama. Dos personajes están frente a frente: Moisés y el faraón. Junto a Moisés, Aarón hace un papel de simple acompañante. Y los israelitas, cuya causa es defendida por Moisés, no aparecerán más que en el desenlace final. Cerca del faraón, veremos—al principio—un poco a los que le rodean. Y sus magos entrarán en la palestra a los comienzos, pero para ser despedidos después de la tercera fase. El drama reside en el hecho de que Moisés quiere conducir a los hebreos al desierto para celebrar allí un culto a Yahvé; y en el hecho de que, al ver que se le niega esta salida de Egipto, el hombre de Dios apoya su reclamación en una serie de “prodigios” que demuestran el poder de Aquel que le envía, y que tienden a aterrorizar al caudillo egipcio hasta hacerle finalmente ceder. La unidad del conjunto de-

pende, pues, del encadenamiento progresivo de los hechos y del juego psicológico que de él resulta.

Hay, sin embargo, contrastes y algunas incoherencias de detalle en la secuencia de este desarrollo. Y no tarda uno en darse cuenta del carácter compuesto del conjunto. Por lo menos, nos lo revelará en seguida el estudio del texto.

La situación literaria de esos cinco capítulos se explica por la alternancia o la mezcla de varias tradiciones¹. Dicha situación nos pone sobre el camino de la verdad a la que tales tradiciones han servido de vehículo. Al tener en cuenta estas fragmentaciones y al querer separarlas, correremos el riesgo de parecer un poco minuciosos. Por otra parte, dará la impresión de que nos tomamos alguna libertad con respecto a la representación popular de las famosas "Diez plagas". Esta libertad es la misma libertad de la Biblia. Y nuestra preocupación por el detalle se verá recompensado por un acercamiento más auténtico al mensaje revelado.

Los acontecimientos evocados reciben el nombre—al comienzo y al final de esta sección—de "prodigios": 7, 8; 11, 9; véase anteriormente, 4, 21; 7, 3. Esta palabra "prodigio" (en hebreo, *mopheth*) significa, por un lado, algo sorprendente, algo que no es normal: Sal 71, 1. Y, por otro lado, una advertencia, un presagio: Is 8, 18; 20, 3; Ez 12, 6. 11; 24, 24. 27; véase también Dt 28, 46. Puede tratarse de milagros propiamente dichos, como en 1 R 13, 3. 5; o bien, de hechos naturales que sirven de señales, lección y prueba: Dt 4, 34; 7, 19; 28, 6; 29, 2². Extraordinario no es sinónimo de sobrenatural. *Mopheth* está usado a menudo como término paralelo de *oth*, "señal". Y entonces tiene casi el mismo significado (hemos en-

¹ Fuentes: J = 7, 14-18. 23. 25-29; 8, 4-11a; 9, 1-7. 13-21. 23b. 24b. 25b-34; 10, 1-11. 13. 14b, 15b-19, 24-26. 28-29; 11, 4-8; 12, 29-30;
E = 7, 20b-21a, 24; 9, 22-23a. 24a. 25a. 35; 10, 12. 14a. 15a. 20-23. 27; 11, 1-3;
P = 7, 8-13. 19-20a. 21b-22; 8, 1-3. 11b-15; 9, 8-12; 11, 9-10.

² Los escritores del Nuevo Testamento y especialmente el autor del cuarto Evangelio llamarán *semeia*, "señales", a los milagros realizados por Jesús y sus discípulos.

contrado ya la palabra en 4, 8-9). Una "señal" es lo que permite reconocer a alguien o a algo. *Oth* designa muchas veces en la Biblia la señal reveladora de la presencia y acción de Dios. Encontramos también juntos los vocablos *mopheth* y *oth*, a propósito de los mismos acontecimientos del Exodo, en 7, 3, y en Jer 32, 20; Dt 6, 22; 34, 11; Sal 78, 43; 105, 27; Neh 9, 10.

Se ha hecho corriente la costumbre de designar con el nombre de "plaga" a los "prodigios" que ocurrieron en Egipto antes de la salida de los hebreos. Esta palabra de "plaga" (o "azote"), que constituye una imagen, se encuentra en 9, 14. En hebreo se dice *magepha*, y viene del verbo *nagaph*, "golpear" (que leemos en 7, 27; compárese 1 Sm 25, 38) y significa, por tanto, "golpe" (recibido). Lo mismo podemos decir de *negeph* (en 11, 1), que encontramos en sentido propio en Lv 13, 3-5; Dt 17, 8; 21, 5; Pr 6, 33; y en sentido más o menos figurado, en Gn 12, 17; Sal 38, 12; 39, 11; 91, 10. Si la expresión no fuera harto vulgar, sentiríamos la tentación de traducir, no "plagas de Egipto" (que sigue siendo una locución bastante extraña), sino "duros golpes para Egipto". *Maghepa* designa habitualmente un azote de origen misterioso y, por tanto, enviado por Dios. Y se refiere principalmente a la peste: Nm 14, 37; 17, 11; 25, 9. 18; 31, 16; 1 Sm 6, 4; 2 Sm 24, 21.

Seguiremos primeramente el texto según las etapas de la narración, teniendo en cuenta la diversidad de las tradiciones y los estratos literarios, teniendo cuidado de examinar el vocabulario y el estilo, las interrupciones del texto y las repeticiones. En una palabra, trataremos de hacer notar todo lo que permita comprender la forma literaria de los diversos relatos. Y de este modo intentaremos captar el mensaje exacto de estas páginas célebres.

Una norma elemental de prudencia, desde un principio, será la de olvidarnos de todas esas ilustraciones sobre las Plagas de Egipto que siguen llenando todavía muchos libros de "historia sagrada". Y la de olvidarnos también de las fantasías y del "concordismo impenitente" que desearía establecer siempre un paralelo riguroso entre una secuencia de escenas bíblicas y un desarrollo de acontecimientos históricos "reconstruidos"³.

³ Algunos comentaristas, que no son antiguos, ponen mucho cuidado en demostrar, por ejemplo, que las plagas, encadenadas parcialmente unas a otras por vía de causalidad se desarrollaron (las diez sucesi-

LA LECCION INICIAL (7, 8-13)

Con el relato de 7, 8-13, de origen sacerdotal, comienza la dramática competición. Es una especie de prelude a los grandes "golpes" que han de seguir. Ahora bien, mientras que dichos golpes tendrán por teatro al "país de Egipto", vemos que la "escena preliminar" se desarrolla únicamente en un círculo restringido, ante el caudillo hostil y ante los que le rodean. Y es una especie de advertencia ⁴.

Esta corte, además de los "servidores" del Faraón, es decir, de sus oficiales y personas de alto rango, comprende a "sabios" en el sentido de hombres cultos, a "hechiceros" (mención bíblica solamente en Dt 18, 10; Mal 3, 5; Dn 2, 2 y en femenino, Ex 22, 17) en el sentido de practicantes de ciencias ocultas, y a *hartummim*, palabra que suele traducirse por "magos" y que incluye indudablemente a las dos categorías anteriores: se trata de los escribas teólogos, de los maestros-lectores, de los especialistas en ritos, que constituyan el alto personal de las "casas de vida" o centros de actividad sacerdotal ⁵.

El "clima" está bastante bien reflejado, como podemos ver, por el autor bíblico.

La escena descrita gravita en torno a la "vara" de Moisés, que se convierte en la vara de Aarón en el texto sacerdotal, el cual recoge aquí y refunde a su manera la tradición del Yahvista que conocemos ya desde 4, 2-5. Hemos creído que podríamos suponer que esta vara tuviese toda una historia, la historia de su interpretación (pp. 92-93), vara que termina—como quien dice—por encontrar un lugar en la mano del sacerdote, que es el ejecutor de las voluntades divinas.

vamente) durante un espacio de nueve meses desde junio a abril. Nosotros no sentiremos la tentación de hacer otro tanto. A propósito del "concordismo" que ha marcado y falseado tanto la interpretación de la Biblia en el nivel de la vulgarización véase P. D. pp. 392-393 y la nota 7.

⁴ Sin embargo podríamos vincular—como decíamos—7, 8-13 con 7, 7, ya que todo el conjunto es de la misma fuente sacerdotal y la escena de las serpientes está contada como prueba del poder de los enviados de Yahvé.

⁵ Nos basamos aquí en el estudio de J. VERGOTE, *loc. cit.*, pp. 70-94.

El Yahvista había nombrado a la serpiente por su nombre habitual *nahash* (4, 3), como lo hará de nuevo en 7, 15. El texto sacerdotal utiliza una palabra que parece menos apropiada y determinada, más misteriosa también e incluso simbólica. Esta palabra, *tannim*, que puede designar a todo animal salvaje, a las fieras de los lugares áridos como el chacal: Mi 1, 8; Jer 9, 10; 10, 22; 49, 33; Is 13, 22; 34, 14; 43, 20; Job 30, 29; Sal 44, 20, designa también a la serpiente: Dt 32, 33; Sal 91, 13, pero especialmente a la gran serpiente de mar cuya noción tiene puntos de contacto con las concepciones cosmogónicas del mundo mítico: Is 27, 1; Gn 1, 21; Job 7, 12; 26, 12; Sal 148, 7. "Tannim" forma con Leviathan y Rahab el trío de monstruos acuáticos que son los auxiliares del *tehom* (Gn 1, 2), el abismo de las aguas hostiles y de las fuerzas del caos: Is 27, 1; Job 3, 8; 9, 13; 26, 12; 40, 25; Sal 74, 14; 104, 26. Son como personificaciones del océano furioso en lucha contra Dios, el cual—sin embargo—hace que su orden triunfe.

Lo que hay que hacer notar aquí es que la palabra es utilizada para simbolizar a Egipto, dragón o cocodrilo vencido por Yahvé cuando separó las aguas del mar para salvar a su pueblo: Is 51, 9-10; cf. Sal 74, 13; Ez 29, 3; 32, 3. El autor sacerdotal, que escribía después del segundo Isaías, al recoger la tradición yahvista de 4, 1-5, ¿no le habrá dado, al emplear la palabra *tannim*, valor de símbolo? No pretendemos dar una explicación simbólica de todos los detalles de 7, 8-13. Pero el vocabulario de este pasaje nos pone en la pista de su interpretación de conjunto: pretende significar la victoria de Yahvé sobre todos sus opositores egipcios, sobre Egipto mismo, sobre todos los poderes que pretenden oponerse al designio de Dios.

La vara de Moisés, al devorar las varas de los magos, es la fuerza de Dios que es superior a toda resistencia y particularmente a todo poder mágico.

II. NILO ROJO (7, 14-25)

El relato es yahvista en los vv. 14-18, 23 y 25. El autor sacerdotal es responsable de los vv. 19-20a y 21b-22. Al Elohista se le atribuyen los vv. 20b-21 y 24.

El primer versículo enuncia el pensamiento principal. Y lo mismo se diga del v. 16, que servirá luego de estribillo y tema esencial.

Que el omnipotente monarca de Egipto deje tan sencillamente que una persona le encuentre a la orilla del río y le interpele, aunque se trate de una persona elevada a las esferas de la corte, y para hablarle de una minoría de obreros extranjeros reclutados para trabajos públicos, es una inverosimilitud para el historiador. El narrador bíblico ha simplificado y estilizado: cualquiera que haya sido la realidad concreta, la escena representa al hombre de Dios enfrentado con la autoridad humana suprema. El Nombre divino se revela en poder (pp. 123-124). Y este poder se ejerce sobre el Río-dios de Egipto, que es toda la vida del país.

Por lo que se refiere a la extensión de la plaga, hay evolución evidente entre lo que dice el texto más antiguo (J): "las aguas que están en el Nilo" (vv. 17-18) y tal vez sólo aquellas que se saca del río (cf. 4, 9), y la presentación que se hace de esta plaga a la vuelta del destierro (texto P): "sobre las aguas de Egipto, sobre sus ríos, sobre sus arroyos y sobre sus estanques, y sobre todos sus depósitos de aguas..., y haya sangre por toda la región de Egipto" (v. 19)⁶. La tradición elohista representa una etapa intermedia: "Todas las aguas que están en el Nilo" (vv. 20b-21a).

Esta evolución cuyas etapas consisten en una exageración creciente, nos autoriza a pensar que había comenzado ya antes de la redacción yahvista y que ésta era ya una generalización. Anteriormente hemos visto cómo el mismo autor presentaba por primera vez la misma tradición: 4, 9. Por otra parte, las libertades tomadas así por los escritores muestran que no se creían ligados o comprometidos con respecto a una verdad histórica concreta. Y, por ahora, tales libertades no autorizan una interpretación estricta de sus descripciones.

El v. 22 confirma esta necesidad de comprender el texto sin rigor: los magos no podrían "hacer lo mismo", si "todas las

⁶ Para el final del v. 19, véase la traducción francesa de E. DHORME: *même dans les arbres et dans les pierres* ("incluso en los árboles y en las piedras"). Esta traducción parece preferible a las traducciones corrientes, porque no añade nada al texto.

aguas" de Egipto hubieran sido ya transformadas. El v. 24 es también un poco enigmático.

La última observación que se nos hace, v. 25, no es apropiada para persuadirnos de que estamos en el género propiamente histórico (véase p. 62, nota 3).

El fenómeno llamado "Nilo rojo" existe. Se le encuentran explicaciones como la mezcla de sedimentos procedentes del Sur, con motivo de la crecida anual. El "Nilo rojo" no se ve apenas más que en el Alto Egipto y no tiene ningún carácter nocivo o desastroso. Sin embargo, es muy posible que la historia de la primera "plaga" haya tenido su punto de partida en la observación de este fenómeno, que se manifestó quizás una u otra vez de manera más excepcional, hasta el punto de poder pasar como presagio de cosas funestas.

Los autores bíblicos o la tradición seguida por ellos ¿vieron en la coloración del Nilo, de una manera más o menos figurativa, la "sangre" que costaría a Egipto su resistencia a Dios y la persecución de los israelitas? Si tenemos en cuenta todo lo que acabamos de hacer notar, no parece aventurado pensarlo (tal será la idea del autor de Sab 11, 6). Mas, para ser más afirmativo, hay que aguardar las conclusiones que se desprenda del estudio de toda la sección, tanto desde el punto de vista de la forma literaria como del mensaje e intenciones de los escritores.

BICHOS Y ENFERMEDADES (7, 26 - 9, 12)

Con pocas excepciones, el relato sobre la invasión de las ranas: 7, 26 - 8, 11, es yahvista⁷. El breve fragmento sacerdotal de los vv. 1-3 introduce el mismo género de anomalía que en 7, 22: no se podría añadir "los hechiceros hicieron lo mismo", si los animales que suben del río se encuentran ya en to-

⁷ ¡Cuidado con la numeración de los versículos! Nosotros seguimos la de la Biblia hebrea, pero algunas traducciones siguen la de los LXX y Vulgata, en la cual 8, 1-4 corresponde a 7, 26-29, y 8, 5-32 corresponde a 8, 1-28.

das partes. La fraseología es, además, extraordinariamente hiperbólica: vv. 27-29 y más adelante vv. 9-10. Esto nos conduce a la misma conclusión práctica que antes: las afirmaciones son "temáticas". Son evocación sugestiva, más que descripción histórica. Lo que cuenta para el escritor, y por tanto también para el lector, es la significación.

Siguiendo la línea de esta significación, fijémonos en la oración omnipotente del hombre de Dios: vv. 4-5. Y fijémonos también en la declaración de género poético (casi diríamos del estilo de Isaías) del v. 6: "¡No hay nadie como Yahvé nuestro Dios!" (compárese: Is 44, 6; 45, 5. 14. 18. 21; 46, 9; Dt 33, 26; 2 Sm 7, 22; Sal 83, 19).

El breve relato de los "mosquitos": 8, 12-15, es atribuido a la tradición sacerdotal. Y puede tratarse bien de mosquitos (traducciones corrientes), o bien de piojos (Dhorme)⁸. La hipérbole no es más moderada que la de antes: v. 13. Aparece clara la analogía entre el polvo levantado por el viento y las nubes de bichos de esa especie.

Esta vez, los magos "hicieron así también, para sacar (producir) mosquitos con sus encantamientos; pero no pudieron". Los magos son eliminados de la competición. Y el escenario bíblico no los recordará más que para humillarlos (9, 11, texto sacerdotal). Queda, pues, Moisés solo en presencia del Faraón.

"¡Dedo de Dios es éste!" (v. 15). No podemos entender esta frase como entendemos los pasajes bíblicos (verbigracia, Is 8, 4; 17, 8; Sal 8, 4; 144, 1) en los que, metafóricamente, se nos habla de los "dedos" (en plural) refiriéndose a la "mano". Por otra parte, en textos egipcios, el "dedo de Dios" designa un objeto (por ejemplo, el cerrojo de la puerta de un santuario). Parece, pues, que la expresión designa aquí no sólo el "poder de Dios" considerado en abstracto, sino algún instrumento destinado al servicio de dicho poder. Se trata, indudablemente, de la "vara" de Moisés-Aarón, a la que los magos de Egipto reconocen una eficacia superior, un poder divino⁹.

⁸ Las versiones españolas traducen aquí, casi todas, por "mosquitos" (así Torres Amat, Nacar-Colunga, Bover-Cantera y la de Ediciones Paulinas). Sólo la versión de Reina-Valera traduce esta palabra por "piojos".

⁹ Adoptamos aquí las demostraciones y conclusiones de B. COUROYER, en la "Rev. Bibl.", 1956, pp. 481-495. El pasaje—alegado habitualmente—de Lc 11, 20 se explica por su paralelo de Mt 12, 28: se trata

Mas para el Faraón, la demostración es inútil. Por lo demás, el "endurecimiento de su corazón" (p. 95) es afirmado sin la menor preocupación de hacer de él una presentación psicológica: es pura y simplemente el estribillo obligatorio para concluir una por una las escenas, antes de llegar a la escena final, dentro de la construcción literaria del conjunto.

El relato de la cuarta plaga, la de los tábanos: 8, 16-28, es totalmente yahvista. Sin embargo, se le ha añadido más tarde el nombre de Aarón, como podemos darnos cuenta comparando los vv. 16, 21 y 26. Lenguaje enfático habitual: vv. 17 y 20.

Dios promete una excepción para el país de Goshen (Gn 45, 10), que es el país—dice a Moisés—"en donde habita mi pueblo", "a fin de que sepas que yo soy Yahvé en medio de la tierra". Este versículo 18 tiene gran importancia teológica: en el nivel histórico del escritor (es decir, después de la construcción del templo de Salomón y antes de la serie de los profetas predicadores que comenzará con Amós), se afirma la presencia divina fuera de un santuario. Y por el solo hecho de que el pueblo de Dios se encuentre reunido en un lugar. Mientras llega la revelación del Nuevo Testamento (por ejemplo: Mt 18, 20; 1 Cor 3, 16-17; Jn 14, 23; 1 Jn 3, 24; 1 P 2, 5), semejante advertencia prepara la gran meditación de Ezequiel sobre la habitación de Dios entre los suyos, habitación que nosotros llamaríamos "espiritual", y que es prometida a la comunidad santa (Ez 11, 16). "Y aquel día", en el v. 18, tiene sabor profético evidente.

La traducción del texto hebreo en el v. 19: "Y yo pondré redención (o liberación; sobre esta palabra, véase p. 102) entre mi pueblo y el tuyo", no es imposible ni está desprovista de sentido. Pero es difícil de entender. La mayoría de los traductores prefieren aquí el texto griego: "Yo pondré separación..." o: "Yo estableceré diferencia..." En el primer caso,

del poder divino; este pasaje no tiene el mismo sentido que Ex 8,15. Que el escritor bíblico haga que los magos egipcios reconozcan un poder divino, no significa que atribuyera dicho poder a una práctica mágica. La magia es un intento, por parte del hombre, de dominar fuerzas que le sobrepasan; en esto, la magia es lo contrario del acto religioso propiamente dicho, el cual es un reconocimiento, por parte del hombre, de un poder superior, una obediencia y un servicio. El pensamiento de los autores bíblicos no suscita nunca dudas en este respecto.

tenemos la idea de la liberación de Israel, que es la idea que domina todo el libro del Exodo. En el segundo caso, la idea, que se identifica con la del versículo anterior, está emparentada con el tema de la elección de Israel.

Esta vez, la plaga tiene efecto sobre el monarca, el cual autoriza a Moisés y a los suyos a ir a "servir a Yahvé", es decir, a ofrecerle sacrificios. El hombre de Dios exige que tal cosa no se haga en el país, por el horror que sentían los Egipcios ante la inmolación de algunos animales que—a sus ojos—tenían carácter sagrado. Así que es necesario servir a Dios "en el desierto", "camino de tres días" (véase p. 91, nota 5): las cosas van tomando un giro cada vez más concreto. Las recomendaciones del Faraón en el v. 24 (véase, anteriormente, 8, 4) están expresadas desde un punto de vista totalmente israelita.

La narración de la epidemia de peste que afecta al ganado, 9, 1-17, es también yahvista. Es la quinta plaga. Estamos acostumbrados ya al cuadro estilístico y a las fórmulas. Debemos entenderlas en un sentido tan poco literal como las entiende el autor, el cual, un poco más adelante (vv. 19-21), vuelve a presentar en escena al ganado egipcio, cuya aniquilación había expuesto ahora. La expresión del primer versículo: "Así habla Yahvé" es un modismo profético de los más clásicos.

La "mano de Yahvé" es la plaga misma: ¡sencilla y vigorosa teología de hechos! La "distinción" entre los ganados de Israel y los ganados de Egipto tiene el mismo sentido que en 8, 19: Dios pone a los suyos "aparte", Dios constituye "su" pueblo.

El comienzo del v. 7 acentúa la reflexión final acostumbrada.

El relato de la plaga de las úlceras es de origen sacerdotal. La vara de Moisés-Aarón ha desaparecido. El gesto de Moisés es simbólico. La presencia de su hermano sigue pareciendo inútil.

Los "mosquitos", los "tábanos" y la "epizootia" de las plagas anteriores eran evocados con un vocabulario bastante impreciso para que haya vacilación en la traducción de las palabras, y fluctuación en la imagen que uno podía hacerse de la realidad. Este carácter indeterminado de la plaga se hace aquí más sensible todavía: debe de tratarse de alguna inflamación

cutánea y quizás de diferentes enfermedades de la piel. El pensamiento del autor no está claro. Y nos damos cuenta de que se preocupa poco de la naturaleza de la enfermedad. Su intención sigue siendo la que se manifiesta en todos estos relatos: poner de relieve el poder de Dios en favor de su pueblo y la mala voluntad de la autoridad egipcia, ya que esta mala voluntad explica las dificultades y retrasos en la liberación de los hebreos. Alguna enfermedad epidémica basta para la demostración.

El traer de nuevo a escena a los magos, no como competidores, sino como vulgares víctimas de la enfermedad común, es de efecto cómico.

EL GRANIZO (9, 13-35)

Este gran relato es yahvista en su conjunto, pero se han integrado en él algunas observaciones elohistas, a saber, el v. 22 y el comienzo de los vv. 23, 24, 25 y 35. Además, sospechamos que ha habido manos de "redactores" en los vv. 14-16, donde el tono cambia y donde se anuncian "todas" las plagas, siendo así que sólo va a venir el granizo. Los vv. 31-32 parecen también adicionales.

El relato comienza exactamente como el de la cuarta plaga: 8, 16. En el desarrollo de los vv. 14 a 21, la reflexión "teológica" es dominante. Este primer versículo reafirma la unicidad exclusiva de Yahvé, al estilo de los profetas de Israel, como en 8, 7. Los dos versículos siguientes nos remiten a la gran apologética del Nombre divino evocada en el capítulo anterior. San Pablo citará este pasaje para decir que Dios "de quien quiere, tiene misericordia, y al que quiere endurecer, endurece" (Ro 9, 17-18).

El hiperbolismo es manifiesto en el v. 18¹⁰. El autor no ha

¹⁰ Y contiene, según parece, un "egipcianismo": "Esta locución: la fundación de Egipto, es corriente en los textos egipcios de todas las épocas. La mención, única en la Biblia, de la fundación de un país, que es precisamente el país de Egipto, si no demuestra el origen egipcio de dicha expresión, crea por lo menos una presunción en su favor" (B. COUROYER, "Rev. Bibl.", 1960, p. 46).

tenido luego la preocupación de armonizar con el relato anterior, según el cual no debería ya quedar con vida ningún ganado: 9, 6. Es curioso que, inmediatamente después de anunciar la plaga, Moisés indique al Faraón el medio de protegerse de ella; y que los Egipcios que utilizan este medio, lo hacen porque “temen la palabra de Yahvé” o la “ponen en su corazón”¹¹: con tal reflexión, nos hallamos en la época de los reyes, no en el Egipto del siglo XIII. Pero el pasaje es extraordinariamente interesante por la apertura misionera o universalista que despunta en él: el autor piensa que personas no-israelitas e incluso de un país hostil pueden acoger la palabra de Dios (por este camino, el pensamiento de Israel llegará hasta Is 19, 16-25 y hasta el mensaje de Jonás).

La descripción de los vv. 23-25 es pesada, seguramente porque se yuxtaponen en ella dos tradiciones. Pretende decir, en estilo enfático, que el granizo cayó durante una tempestad, y que este hecho es raro en Egipto¹². La excepción que se hace con respecto al país de Goshen debe compararse con la de 8, 19 y 9, 7; y se explica de la misma manera.

Progreso repentino y muy sensible en las peripecias del drama: la declaración del Faraón en el v. 27. Está convencido de “pecado”. “El Justo es Yahvé”. Poner estas palabras en labios de Faraón, difícilmente se ajusta al realismo histórico. Aun admitiendo que este rey egipcio haya aceptado la existencia de Yahvé entre otros dioses, su confesión de culpabilidad ante la desgracia que está sobreviviendo, tiene un matiz demasiado israelita.

¹¹ No podemos menos de lamentar que la traducción francesa llamada de la *Bible de Jérusalem* traduzca estas dos expresiones—tan bíblicas—de 9, 20-21 por: *effrayés de la menace de Yahvé* (“aterrados por la amenaza de Yahvé”), y *ne tinrent pas compte de la menace de Yahvé* (“no hicieron caso de la amenaza de Yahvé”). De la misma manera, un poco más adelante, en el v. 28, en lugar de: “Yahvé es justo. y yo y mi pueblo impos”, leemos: *C'est Yahvé qui a raison, moi et mon peuple nous avons tort* (“Yahvé es quien tiene razón, yo y mi pueblo estamos equivocados”).

¹² El relato “está compuesto por un palestinese que sabe que toda la vegetación, aunque no sea completamente aniquilada, queda—no obstante—duramente afectada por semejantes tempestades”, “los hombres y los animales tienen miedo de esta plaga” (PH. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden 1958, pp. 24-25).

No menos el pensamiento del v. 29: Yahvé es “conocido” por sus obras, como se dice frecuentemente en la Biblia (Sal 28, 5; 50, 6; 89, 6; 143, 5), y como se nos dará a comprender tantas veces. Aquí se reafirma su dominio sobre los elementos. Queda, pues, de manifiesto que el país pertenece, no al Faraón, sino a Yahvé.

En cuanto a Moisés diremos que sigue el programa que le impone... el escritor, v. 30: sabe que su gesto no sirve para nada, pero tiene que llegar hasta el final de la serie de las plagas.

Se cree que los vv. 31-32 son un inciso añadido para atenuar la generalización del v. 25 y quizás para prever que las langostas del relato siguiente tengan todavía algo que devorar (cf. 10, 5).

LANGOSTAS Y TINIEBLAS (10, 1-29)

La plaga de las langostas es también un relato yahvista, con algunos toques elohistas: vv. 12, 14a, 15a, 20.

A la introducción habitual, se le añade en el v. 2 un desarrollo que sirve de prólogo. Si leemos pasajes como Dt 4, 9; 6, 7. 20-23, el origen deuteronomico de este versículo aparece claramente. Muestra que la última redacción se hizo con una preocupación de enseñanza, indudablemente de catequesis litúrgica; este texto debía leerse durante un oficio religioso o una reunión de oración. Comparar: Ex 12, 25-27; 13, 8. 14-16; véase también Dt 32, 7; Sal 78, 6.

“Humillarse”, “afligirse”, “inclinarse” delante de Dios en medio de las pruebas es una actitud espiritual, en la que Israel irá formándose poco a poco (cf. p. 66). El escritor bíblico se imagina al Faraón como si fuera capaz de llegar a ella. Por otra parte, “hasta cuándo” es una expresión familiar a los profetas: Os 8, 5; Hab 1, 2; 2, 6; Jer 4, 14; 23, 26; 31, 21; 47, 5; Sal 74, 3; 94, 3; Prov 1, 22. Los vv. 5-6 son especialmente redundantes, prolijos e hiperbólicos, como sus paralelos en los versículos 14-15.

Las langostas son una plaga muy conocida en Africa del Norte y en el Próximo Oriente, pero rara en Egipto. Encontra-

mos de esta plaga algunas evocaciones realistas o poéticas, simbólicas o proféticas. Así, por ejemplo, en Am 7, 1 y Dt 28, 38. 42, en donde se presenta la plaga como un castigo por infidelidad a Yahvé; en Am 4, 9, en donde debería comprenderse como una advertencia y lección; en Nah 3, 15-17; Is 33, 4; Jer 46, 23; 51, 14. 27, en donde se compara con ella al ejército enemigo invasor. Pero la gran descripción bíblica de las langostas destructoras, la leemos en Jl 1-2. Por lo demás, son tales los puntos de contacto entre estos dos capítulos y nuestro pasaje del Exodo, que tenemos derecho a pensar que Joel considera como una renovación de la octava "plaga" de Egipto la desgracia de la que él y sus contemporáneos son testigos; compárese Ex 10, 5b. 15 y Jl 1, 7. 10. 12. 17 (véase también Dt 28, 51-52; 1 R 8, 37; Ex 10, 6b. 14 y Jl 1, 2; 2, 2b; Ex 10, 6a y Jl 2, 9b; Ex 10, 14 y Jl 2, 6; Ex 10, 19 y Jl 2, 20).

Con el diálogo de los vv. 7-11 se descubre claramente el designio de Moisés: la celebración de una fiesta-peregrinación anual, indudablemente, en un santuario de Yahvé, y en la que debería tomar parte todo el grupo de hebreos cuyo representante era Moisés. Los vv. 24-26 insistirán más todavía en ello. El temor que se hace ver en el jefe del Estado es de no volver a verlos más.

Es interesante fijarse en el "viento" en el v. 13 y en el v. 19: esta plaga, como las demás, es de orden natural. Lo cual no impide decir que es Yahvé quien actúa. En los vv. 16-17, nuevo "acto de contrición" del Faraón, en términos que todavía son más tradicionales en Israel.

El breve relato de 10, 21-29 se reparte entre el Elohista: vv. 21-23. 27, y el Yahvista: vv. 24-26. 28-29. No hay preámbulo, contrariamente a la costumbre. "Tres días" (v. 22) es un clisé temático¹³. La exageración estilizada del v. 23 no desdice en nada de lo que hemos visto hasta ahora en este género.

Hay costumbre, a propósito de este relato, de hablar del "khamsin", el viento del desierto, que está tan cargado de arena, que puede nublar la claridad del día. Podríamos pensar también que la oscuridad había sido causada por las nubes de lan-

gosta: v. 15; véase Jl 2, 2. 10. La descripción es oratoria Y, de ninguna manera, exacta¹⁴.

Conviene recordar que las "tinieblas" son frecuentemente en la Biblia la expresión de la desgracia, la señal del "Día" terrible de Yahvé, el símbolo del cautiverio: Am 5, 18-20; 8, 9; Is 5, 30; 8, 22-23; Sof 2, 15; Jer 2, 31; 13, 16; Lm 3, 2; Ez 32, 7-8; Is 42, 7; 49, 9; 60, 2; Jl 2, 2. La imagen de las "tinieblas" designa también al sheol, la mansión de los muertos: Sal 88, 12-13; Job 10, 21-22; Mt 8, 12; 22, 13.

La última parte del v. 23 merece ser realizada: "Mas todos los hijos de Israel tenían luz en sus habitaciones". La luz es un gran símbolo bíblico. Expresa la presencia y acción benéfica de Dios (de su "faz"), la felicidad, la liberación, la salvación: Mi 7, 8; Is 2, 5; 42, 6; 49, 6; 51, 4; 60, 1-3. 19-20; Nm 6, 25; Pr 6, 23; Job 30, 26; Sal 4, 7; 18, 29; 19, 9; 27, 1; 36, 10; 43, 3; 44, 4; 89, 16; 90, 8; 104, 2; 112, 4; 119, 105. Egipto, que es mundo de repulsa y hostilidad, está en las tinieblas de la muerte. Pero el pueblo de Dios está en la luz de la vida... Vemos que la meditación es fácil.

Podemos preguntarnos si el pasaje yahvista que constituye la segunda mitad del trozo (desde el v. 24), forma parte realmente del relato sobre las tinieblas: no se hace a éstas ninguna referencia ni alusión. Este pasaje contiene únicamente la discusión entre el Faraón y Moisés, y prepara el desenlace del drama llevando la tensión hasta lo último. Tiene la ventaja de proporcionarnos más información sobre la fiesta que hay que celebrar en el desierto y los sacrificios que lleva consigo.

El final del trozo es magnífico por su tajante claridad. Sin embargo, el redactor definitivo no ha hecho perfectamente su labor: Moisés reaparecerá una vez más: 12, 31, si es que antes no reaparece otra vez más: 11, 4-8. A no ser que algún accidente en la transmisión ulterior del texto haya causado un desplazamiento de versículos: en efecto, algunos exégetas suponen que 10, 28-29 estaría más en su lugar antes del fin de 11, 8.

¹⁴ No obstante, será superada—y mucho—en su género por el autor del libro de la Sabiduría, el cual hace una repetición midráshica de las plagas de Egipto: Sab 17, 2. 5. 20; 18, 4; 19, 7.

¹³ Véase, a propósito de Ex 3, 18, la página 91, nota 5.

LA MUERTE DE LOS PRIMOGÉNITOS

TOS (11, 1-10; 12, 29-30)

El capítulo 11 está compuesto de tres trozos, uno elohista: vv. 1-3, otro yahvista: vv. 4-8, y el trozo final que es de origen sacerdotal, si es que no se debe a algún redactor. La amalgama no está muy bien lograda. El primer trozo es sencillamente una anticipación que prepara a 12, 35-36, repitiendo la idea de 3, 21-22. El segundo comienza *ex abrupto* y olvida decirnos a quién se dirige el discurso de Yahvé. Terminamos por comprender (v. 8) que va dirigido al Faraón. En cuanto a los vv. 9-10, no aportan nada—rigurosamente hablando—al relato mismo.

La última “plaga” (v. 1) será el golpe decisivo para que los hebreos consigan el pase de salida “completo” o “final”. Y no sólo se les autoriza la salida. Sino que se les echará fuera.

El “vecino” a quien se pide prestados objetos de lujo o de adorno para el día de la fiesta (p. 91), son egipcios, según 12, 35. Esto no debe sorprendernos. Seguramente estamos tocando ahí un punto muy antiguo de la tradición: entre los hebreos, algunos (3, 22 dice que se trataba de mujeres) habían pedido prestados esta clase de objetos, con la obligación de devolverlos. Así lo hacían, seguramente, todos los años, con ocasión de la fiesta israelita. Sólo que aquel año los objetos no fueron devueltos.

Como 3, 21, el v. 3 expresa aquí en lenguaje “teológico” la realidad de este crédito de que gozaban los hebreos ante los egipcios. Acentúa, al mismo tiempo, el prestigio de Moisés (compárese Sir 45, 2).

El discurso de Dios comienza con la fórmula acostumbrada en el profetismo. Es Yahvé quien va a “salir por en medio de Egipto”: es una venida o paso de Dios. Y sabemos ya que ese paso puede ser benéfico y salvador. Pero puede significar también castigo y perdición. La desgracia anunciada a Egipto, probablemente se trata de la peste en la mente del autor, está expresada en los vv. 5-7 en términos típicamente hiperbólicos ¹⁵.

¹⁵ “Mover su lengua contra alguien” es desearle algún mal; véase Jos 10, 21.

Puesto que los primogénitos son la parte reservada a Dios: Ex 22, 28-29; 34, 19-20 (cf. 13, 1-2. 12-13), la muerte de los primogénitos de Egipto se presenta como una especie de sacrificio ofrecido a Yahvé e incluso como una especie de sacrificio de sustitución (cf. p. 95). En cuanto a la “distinción” entre hebreos y egipcios, diremos que nos remite a 9, 4. Esta misma idea estaba subyacente en 8, 19 y 9, 26.

No vemos que el v. 8 se haya cumplido verdaderamente. Es una manera muy acentuada (y que corona el desarrollo oratorio de los versículos anteriores) de decir lo mismo que el pasaje de 12, 31-33 expresará en términos menos inverosímiles, pero que siguen estando suficientemente estilizados, y en pensamientos muy elaborados.

El colocar, como hacen algunos, 10, 28-29 antes del fin del v. 8, da más naturalidad al despido definitivo de Moisés por parte del Faraón (aunque existe todavía 12, 31) y a la amenaza de muerte, así como también a la cólera de Moisés que de todo ello se sigue. Pero nosotros nos sentimos más bien inclinados a pensar que el conjunto del cap. 11 padece un defecto de composición. Los dos últimos versículos son puras generalidades, con ideas que en adelante son ya muy conocidas, y que constituyen el leitmotiv de toda la sección. Forman una especie de conclusión a la historia de las plagas, las cuales no lograron conmover la actitud del Faraón.

La plaga sigue siendo anunciada en medio del rito pascual en 12, 12-14, conforme a una perspectiva que se caracteriza más por la doctrina que por los recuerdos. Veremos este pasaje en nuestro siguiente estudio. Por otra parte, 12, 29-30 nos proporciona un relato, yahvista como el de 11, 4-8, y no menos estilizado, hiperbólico y—como quien dice—abstracto, de la ejecución de la plaga. Esta fraseología generosa evoca un acontecimiento. Pero el escritor (que parece ignorar de qué se trata exactamente) no nos dice nada característico acerca de dicho acontecimiento.

A pesar del mal gusto que indica el querer decir más de lo que dice la Biblia misma, tal vez podamos precisar un poco: algunos pasajes bíblicos que tienen analogía con éste, y que ya hemos citado (Nm 14, 37; 17, 13; 25, 9. 18; 31, 16; 1 Sm 6, 4; 2 Sm 24, 21), permiten pensar que una epidemia como la peste—el azote de Dios por excelencia—pudo constituir el origen de la tradición conservada y puesta en forma por el Yahvista.

HISTORIA, TRADICION Y GENERO LITERARIO

Los relatos pertenecen, en grandísima parte, a la tradición del Yahvista. De 125 versículos que forman el total, 86 son suyos, 24 del autor sacerdotal, 15 del Elohista. Es verdad que en varios lugares hay vacilación. El texto conserva huellas de modificaciones, que hemos señalado ya al paso; un "redactor" no identificable hizo retoques y añadiduras.

La tradición elohista está débilmente representada. Parece ser la única que conoce las "tinieblas". Fuera de este pasaje, no interviene más que a propósito de la primera, séptima, octava y última plagas, y no forma ninguna narración completa. El texto sacerdotal tiene como propios los relatos de la tercera y sexta plaga. Hay algunos versículos suyos en los relatos de la primera, segunda y décima plaga.

Así que el Yahvista, cuyo texto forma las dos terceras partes del conjunto, sigue siendo el principal narrador. Y lo curioso es que no menciona más que siete plagas. El Yahvista es quien da, principalmente, sus cualidades a la sección de Ex 7-11. Las tradiciones ulteriores han servido únicamente para acentuar notablemente el carácter excepcional de las plagas, sin modificar mucho el curso general del relato. Podemos, pues, sacar la conclusión de que la historia de las "plagas" es relativamente antigua: de la primera mitad de la época real (siglos X-VIII) son la mayor parte de los relatos.

Sin embargo, las diferencias y a veces las divergencias que hemos apreciado entre los diversos textos autorizan una primera observación: las tradiciones que corresponden a los estratos literarios, utilizan relativa libertad no sólo en la interpretación sino también en la presentación o simple narración de los hechos. Recordemos concretamente las cosas que hacíamos notar a propósito de 7, 17-21.

Cada una de las tradiciones no tiene el mismo número de plagas ni exactamente las mismas. De esta fluctuación tenemos también otros testimonios. En el Salmo 18, 44-51, hay siete "plagas" de Egipto, y están enumeradas en un orden que corresponde a la 1.^a, 4.^a, 2.^a, 8.^a, 7.^a, 5.^a y 10.^a, de nuestra sección del Exodo. Para decirlo con otras palabras: son las mismas plagas

del Yahvista, pero no según un orden idéntico. Hay que hacer notar que, para el salmista, los acontecimientos cantados por él son "torah", enseñanza didáctica y revelación divina (vv. 1-2); y han sido transmitidos por la tradición a fin de que se crea en Dios y se guarden sus mandamientos (vv. 3-8). En el Salmo 105, 28-36, encontramos ocho de las plagas del Exodo, en el orden siguiente en relación con el de nuestro libro: 9.^a, 1.^a, 2.^a, 4.^a, 3.^a, 7.^a, 8.^a, 10.^a. Podemos afirmar, por tanto, que en Israel los relatos concernientes a las plagas del Exodo no eran considerados como relatos rigurosamente históricos en cuanto al número y a los detalles. Se recordaba como cierto el hecho de que, en aquellos tiempos, algunas calamidades habían afligido a Egipto. Pero la evocación de tales calamidades se hacía con rasgos variables y principalmente como una lección, revelación, palabra de Dios, Torah.

Esta libertad de los escritores del libro del Exodo se manifiesta no menos, si consideramos el estilo de la mayoría de los pasajes descriptivos. En efecto, constantemente están apareciendo simplificaciones, amplificaciones oratorias y generalizaciones que hacen las veces de reseña. Estos procedimientos no son utilizados únicamente por tradiciones un poco tardías, por ejemplo, la tradición elohista: 7, 20-21. 24; 10, 23, o por el texto sacerdotal, más tardío aún y que acostumbra a utilizar este estilo: 7, 19; 8, 13; 9, 11. Sino que también los encontramos ya, y mucho, en el texto yahvista: 7, 28-29; 8, 9-10. 27; 9, 3-7. 18. 24-25; 10, 5-6. 14-15. 19; 11, 5-7; 12, 29-30. Si releemos todos estos pasajes, nos daremos cuenta sin dificultad del gran papel que desempeña el estilo, que es patético y redundante; que hay que tener en cuenta incesantemente la forma literaria; y que a través de ella no llegamos a descubrir de cerca y con exactitud la historia propiamente dicha. Los hechos han perdido su fisonomía circunstanciada, su medida exacta y concreta. Por otra parte, los hechos han servido de punto de apoyo a desarrollos insistentes u organizados de tal manera que se pueda captar su significación. Y esta significación, el "mensaje bíblico", como nos gusta decir, prevalece sobre la preocupación de reconstruir el pasado.

Tenemos que continuar aún el examen de los caracteres literarios de la sección Ex 7-11, antes de intentar extraer ese mensaje.

A lo largo de los relatos de estos capítulos, encontramos

siempre un esbozo semejante y fórmulas estereotipadas. La construcción esquemática es, poco más o menos, la siguiente: primero el anuncio de la plaga, luego su realización, después el cese de la misma, y finalmente la observación de la inutilidad de la misma, dada la obstinación del Faraón. El esquema está completo en el relato de las plagas 1.^a, 2.^a, 4.^a, 5.^a, 7.^a y 8.^a. A propósito de la 3.^a, 6.^a y 9.^a, encontramos sólo la descripción del desastre y la observación sobre el resultado negativo. Algunos desarrollos especiales vienen a añadirse al relato de las plagas 4.^a, 7.^a, 8.^a y 10.^a.

Uno de los detalles más visibles y significativos es también la repetición de lo que hemos llamado “estribillos”, formulados idénticamente salvo pequeñísimas variantes. He aquí los principales: “Deja ir a mi pueblo, para que me sirva”: 7, 16, 26; 8, 16; 9, 1, 13; 10, 3 (textos J). —“Y el corazón de Faraón se hizo pesado”¹⁶, y no dejó ir al pueblo”: 7, 14; 8, 28; 9, 7, 35 (textos J; véase también 8, 11); una fórmula casi semejante en 9, 35; 10, 27 (E) y 11, 10 (P), pero en donde “se hizo pesado” es reemplazado por “se endureció”. —“Y el corazón de Faraón se endureció, y no los escuchó, como Yahvé lo había dicho”: 7, 13, 22; 8, 11, 15; 9, 12 (textos P). —“En esto conocerás que yo soy Yahvé”¹⁷: 7, 17; 8, 18; 10, 2; véase también 8, 6; 9, 14 (J).

Estos leitmotiv son impresionantes. Ponen muy de relieve las principales insistencias de los narradores.

El conjunto está organizado (nos sentiríamos inclinados a decir: orquestado) como un verdadero drama en el sentido en que esta palabra es empleada para el teatro y en literatura: concatenación de escenas convencionalmente estructuradas, discursos que evidentemente son ficticios¹⁸ y que traducen en estilo directo los pensamientos (israelitas) del escritor, conforme a un desarrollo progresivo y a una tensión que se va acrecentando, tanto por la agravación de las plagas como por la

¹⁶ Sobre el verbo *kabad*, véase P. D., pp. 132-133. A propósito de esta “pesadez” o “endurecimiento” del corazón de Faraón, véase anteriormente p. 95.

¹⁷ Para el sentido de esta locución, véase anteriormente, p. 103, y P. D., p. 129.

¹⁸ Algunas reflexiones sobre el género literario de los discursos, véanse en P. D., pp. 447-448.

evolución psicológica que se atribuye al Faraón, hasta que finalmente—al estilo de un desenlace brusco—el “gran golpe” asestado por Yahvé a Egipto determina la salida de los hebreos. Yahvé, que está invisible, pero que no deja de estar presente y dialogando, es el principal personaje de este drama que exige, por su misma naturaleza, otros dos personajes: Moisés y el soberano egipcio.

Si queremos ahora imaginarnos los hechos¹⁹, sin dejar de pensar como los escritores bíblicos, veamos lo que se puede decir, con reserva expresa de todos los detalles de esos hechos que se han perdido para siempre en la memoria de los hombres.

Las aguas del Nilo, como ocurre a menudo, quizás de manera más impresionante aquel año, comienzan a adquirir un colorido rojizo. Entre los israelitas que viven mezclados con los egipcios, Moisés interpreta el fenómeno como de mal augurio para el país. Esto llega a noticia de las esferas gubernamentales, de la corte del Faraón. Otra vez comienza a haber por todas partes, en cantidad des acostumbrada, ranas y sapos, que pululan por todos los rincones. En los círculos asiáticos, aborrecidos por los egipcios, la cosa se explica como un castigo y advertencia del Dios Yahvé.

El malestar se acrecienta cuando sobrevienen otras adversidades, como invasiones de mosquitos y tábanos, enfermedades contagiosas que hacen presa en los ganados y en las personas. Estas pruebas y sufrimientos, ¿no están dando la razón a la minoría extranjera que exige poder celebrar su fiesta anual en el desierto? Esta demanda es rechazada, porque las autoridades no están tranquilas sobre las intenciones de esa banda de extranjeros. Pero ¿no es su Dios que desencadena todas esas desgracias? La cuestión llega a ser atormentadora.

¹⁹ Evidentemente, un biblista siente repugnancia a hacerlo. Pero hay que pensar en todos los que enseñan (principalmente a los niños), en los catequistas que creen que es necesario contar los hechos. Deseo tan sólo que lo que yo diga aquí no conduzca al error de la breve historia anecdótica, ni prevalezca sobre el valor de mensaje del texto bíblico. Se trata principalmente de una *torah*. El niño israelita que escuchaba estos relatos en la lengua tradicional de la Biblia y en medio de un ambiente tradicionalmente religioso, aprendía a comprenderlos según los pensamientos de sus padres y como la trama que eran de la oración y del culto.

Estalla una tempestad de granizo, que llega a ser un verdadero desastre por su intensidad y extensión. Al mismo tiempo o en otras circunstancias el cielo se oscurece hasta el punto de consternar a todos los espíritus. Ya no cabe duda. Hay que decidirse a satisfacer las reclamaciones de aquellos hombres que parece verdaderamente que “echan conjuros” sobre Egipto, de aquel Moisés que está dando muestras de ser el más poderoso de los magos.

Finalmente, llega la noticia de la muerte del hijo mayor del rey. Se dice también que la epidemia que ha matado a ese niño, comienza a hacer estragos en las familias. El hombre de la oposición, Moisés, se aprovecha de esta nueva y decisiva ocasión, y afirma en términos más enérgicos que nunca la voluntad de su Dios. Se ha arrancado por fin el inevitable “¡Salid!”

Pero tal vez sería preferible decir lo siguiente, con toda sencillez: los israelitas, una vez establecidos en Palestina y conscientes de su historia singular, conservaron tradicionalmente el recuerdo, indistinto pero cierto, de algunas (o alguna) calamidades naturales que ocurrieron en Egipto durante la época en que sus antepasados abandonaron aquel país. De este recuerdo, ellos se pusieron de buena gana a dar una interpretación que explicara a la vez la salida de los hebreos, las dificultades que ésta presentaba, y su solución gracias a la intervención de Yahvé. Los escritores bíblicos, al recoger esta tradición (sin duda, para convertirla en una narración más o menos destinada a entrar en el cuadro de las lecturas sagradas), le dieron una forma amplia, dramática y estilizada, impresionante e instructiva, adecuada para hacer que se comprendiera, al mismo tiempo que un punto esencial de la historia de Israel, su transcendencia para el pensamiento y la vida del pueblo de Dios.

LA TORAH DE LAS PLAGAS DE EGIPTO

La historia, aquí como casi siempre en la Biblia, es el punto de partida de una enseñanza. Los recuerdos históricos, vehiculados por la tradición, son contados únicamente por la significación que tienen. Poner de relieve tal significación, fue

obra del pensamiento inspirado de Israel, de sus profetas, de sus escritores.

El escritor yahvista sabía interpretar la historia, sabía hacer captar la Palabra de Dios dirigida a su pueblo en los acontecimientos. Su obra entera es testimonio de ello. La sección que acabamos de estudiar, y de la que él es el principal autor, es especialmente interesante desde este punto de vista. La aportación del Elohista es demasiado reducida para ser significativa. Por el contrario, la aportación del Sacerdotal es importante; en grado mayor aún que el Yahvista, es un comentarista más bien que un historiador de hechos; no es cronista, sino teólogo.

En primer lugar, una manera sencilla y segura de escuchar la enseñanza de estos escritores es meditar los “estribillos” que han diseminado en sus narraciones, y que nosotros hemos recogido anteriormente (p. 148). Se refieren a tres puntos: 1.º Dios quiere que su pueblo sea libre para que le sirva; 2.º el poder humano que se opone a Dios, no escucha su palabra y endurece su corazón; 3.º sin embargo, la voluntad de Dios es irresistible y llegará el momento en que esa voluntad se dará a “conocer”.

Pero está además—y es lo principal—la lección “profética” de los hechos. Lo que las tradiciones conocían acerca de las “plagas de Egipto”, a saber, cierto número de calamidades que sobrevinieron a este país antes de la salida de los hebreos, fue interpretado—por un lado—como palabra-acción de Dios, y—por otro lado—como causa del endurecimiento del Faraón. No faltan en la Biblia ejemplos de semejante utilización de la historia²⁰. Ahí tenemos precisamente uno de los rasgos más característicos del profetismo israelita.

Hemos mencionado ya a Joel a propósito de la octava “plaga”. Podríamos citar a muchos otros profetas. Limitémonos al ejemplo del más antiguo, Amós. En Am 4, 6-12 están enumeradas “plagas”. Son los “azotes” que cayeron sobre Palestina en aquel tiempo: hambre, sequía, plagas de las cosechas, langosta, peste, incendio. Su enumeración constituye otras tantas estrofas. Y todas terminan con el estribillo: “Mas no os volvésteis a mí”. Los israelitas, dice el profeta, deberían haber “comprendido” el lenguaje de Dios a través de los acontecimientos, que son “señales”, advertencias, lecciones.

²⁰ Véanse las citas en P. D., pp. 182-183.

Los relatos de Ex 7-11 están contruidos y organizados para que los infortunios del país de Egipto sean comprendidos como Palabra de Dios, invitación a cambiar de actitud, a convertirse. Si esta Palabra no es escuchada (se nos dice con palabras equivalentes), entonces la situación empeora, el castigo se hace más duro, y uno debe "prepararse a encontrarse con Dios" en decisivas catástrofes (Am 4, 12; 5, 16-18).

Así, dice Dios, "se conocerá que yo soy Yahvé": 7, 17; 8, 18; 10, 2. Y se verá que realmente no hay nadie semejante a Él; que Él es el Único: 8, 6; 9, 14. Él, cuya "mano" es invencible: 7, 5; 9, 3. La magia no sirve para nada. La acción de Dios no utiliza esos artificios. No intervienen más que Dios solo y los hombres.

Yahvé el Señor se manifiesta de esta manera a los ojos de los egipcios. En cierto sentido, bíblicamente, esta manifestación de Dios es su entrada oficial en la historia y en el escenario del mundo. Hasta entonces, según el punto de vista de los escritores inspirados, Dios no se había revelado más que a los Patriarcas y a sus descendientes. Pero ahora el "mundo" debe captar la existencia de Dios y su poder. Ya hemos hecho notar, a propósito de 8, 18 y de 9, 21, el pensamiento "abierto" y—en cierta manera—misionero que está en el fondo de los relatos de las "plagas".

En términos proféticos, esta intervención divina en la historia se denomina un "juicio" (cf. 12, 12): salvación para los que son de Dios, perdición para los que están contra Dios. La historia de las plagas de Egipto tiene principalmente este sentido. Y por esta razón tiene alcance escatológico (cf. Dt 7, 15; 28, 58-61): es—a la vez—el anuncio y el comienzo del Juicio del mundo.

Egipto—como ocurrirá más tarde con Babilonia por motivo del cautiverio—se ha convertido en el símbolo de los poderes de opresión, de los que únicamente Dios libra. El relato de las "plagas" ha contribuido mucho a esta convicción. Es el testimonio antiguo de esta verdad. Y seguirá siendo su expresión tradicional. Esta misma idea estará en el fondo de los grandes oráculos de los profetas que se refieren a Egipto: Is 19; Jer 44; 46; Ez 29-32.

Desde los escritos deuteronomícos (Dt 6, 22; 7, 15; 11, 3;

28, 27. 58-61; Jos 9, 9; 24, 5) hasta el libro de la Sabiduría (Sab 10-11; 16-19), el recuerdo de las plagas va adquiriendo un aire cada vez más legendario, pero muy representativo de esta inteligencia profética que es propia de los escritores sagrados y que les permite concebir la historia y el mundo según los "juicios" de Dios.

Hay que hacer notar, además, que en los relatos de Ex 7-11, el personaje que más destaca y que simboliza por excelencia la resistencia a Dios es el Faraón. Nos lo muestran sordo a las invitaciones de Dios, endurecido, calculador. Finalmente, es vencido este enemigo de Dios. El Faraón es verdadero "tema bíblico". Ocorre con él como ocurrirá con todos aquellos monarcas y tiranos, cuya lista encabeza él (Sab 10, 16 habla de él en plural): el rey de Assur, el rey de Babel, Antíoco el perseguidor, el emperador de Roma, y finalmente el Anticristo y el "Príncipe de este mundo", Satanás. Todos ellos son oponentes. Y su ruina ilustrará el poderío de Yahvé, al mismo tiempo que su fidelidad hacia su pueblo que ha sufrido pruebas.

Es verdad que Israel no será ese pueblo de Dios sino desde la Alianza del Sinaí. Sin embargo, los relatos que hemos leído establecen una "distinción" entre él y los demás pueblos. Ser el pueblo de Yahvé es ya ser un pueblo "aparte", "separado". Es entrar en una esfera especial de vida, que no es ya simplemente la vida de los demás hombres. Y, así, Israel tuvo primero que "salir".

No podemos menos de pensar aquí en Gn 12, 10-20. ¿No tendríamos en este texto, que también es de nuestro Yahvista, un primer "esbozo" de la historia de las "plagas de Egipto"? Contiene la palabra misma de "plaga" (v. 17). Estas "plagas" caen sobre el Faraón y sobre su casa. La razón es que el monarca se ha adjudicado y tomado como sierva a la mujer del Patriarca hebreo, Sara. El resultado es un "permiso de salida" (v. 20) que no carece de analogía con el del Exodo. Abraham, padre del pueblo de Dios, tiene que estar libre de todo yugo, tiene que estar separado de Egipto²¹.

²¹ Podríamos relacionar también con la historia de las Plagas de Egipto la historia de las desgracias que caen sobre los filisteos después de capturar "el Arca de Dios", principalmente los "tumores" o "llagas pestíferas", de las que no se verán libres hasta que ellos mismos hayan dado libertad al Arca santa de Israel: 1 Sm 5-6.

Lo que se busca con el aislamiento de Israel es su libertad. Lo sabemos de sobra, ahora que hemos escuchado el constante estribillo de las plagas: los hijos de Israel deben ser libres a fin de servir a Dios, a fin de servirle únicamente a Él. Y éste es también el tema esencial de todo el libro del Exodo.

Diremos, para terminar, que los capítulos 7-11 colocan en el primer plano de todas las escenas al enviado de Dios, a Moisés. Nadie duda de que los escritores bíblicos se lo imaginan a la manera de aquellos profetas que aparecerán durante los siglos de la monarquía israelita.

Lo mismo que los profetas, Moisés anuncia, y cumple lo que ha anunciado (Dt 18, 21-22). Los relatos que acabamos de leer, están contruidos para manifestar esta función, este carisma del mensajero de Dios.

Pero el principal es el papel desempeñado por Moisés en presencia del Faraón. En efecto, uno de los rasgos corrientes de los profetas es su oposición resuelta al poder establecido, al soberano, cuando éste rechaza la Palabra profética que se le ha dirigido, con gran daño para el pueblo de Dios. Moisés es el primer profeta de éstos.

Y ahora podemos decir con el final del libro del Deuteronomio: "Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés... Nadie como él en todas las señales y prodigios que Yahvé le envió a hacer en tierra de Egipto, a Faraón y a todos sus siervos y a toda su tierra, y en el gran poder y en los hechos grandiosos y terribles que Moisés hizo a la vista de todo Israel" (Dt 34, 10-12).

CAPÍTULO V

EL SACRAMENTO DE LA PASCUA LIBERADORA

CARACTER Y GENERO LITERARIO DE LOS TEXTOS SOBRE LA PASCUA

El capítulo 12 del libro del Exodo es el texto fundamental sobre la fiesta de la Pascua. Nos da a conocer sus características y su espíritu. Pero lo hace casi únicamente enunciando las reglas que deben observarse para la celebración de esta fiesta. En efecto, el capítulo se nos presenta principalmente como un conjunto de prescripciones que hay que seguir, como un ritual. Estas prescripciones, durante su consignación, son puestas en relación con los acontecimientos de la salida de Egipto, que —en la mente del autor— las han motivado, y que ellas deben recordar, simbolizar y actualizar litúrgicamente.

El conjunto tiene un carácter compuesto que salta a la vista, y que un examen un poco detallado hará resaltar todavía más. No sólo las leyes rituales codificadas aquí no parecen estar en situación (noche dramática de una salida precipitada), sino que los pequeños grupos que dichas leyes constituyen no están en perfecta armonía, sino que revelan fuentes diferentes y puntos de vista o detalles más o menos complementarios.

La importancia de la Pascua israelita, ya por sí misma, pero además en relación con la Pascua cristiana que es su heredera directa, y por tanto en relación con el misterio de la Redención, no necesita ser encarecida. El capítulo 12 del Exodo, repetido parcialmente y completado por el capítulo 13, es—de alguna manera—la cumbre de la primera parte del libro que estamos

estudiando¹. Y, así, debemos considerar detalladamente sus elementos.

Hay que hacer primeramente un análisis seguido de todo el texto. Este análisis no siempre será atrayente. Pero tal método tiene la ventaja de ser sencillo y permite evitar toda sistematización que no esté suficientemente fundada, toda tematización gratuita o demasiado generosa. Esta exégesis del texto proporcionará los materiales para esbozar una historia de la Pascua israelita: esbozo que nos ayudará más todavía a comprender la gran fiesta y la enseñanza que encierra para nosotros. Esta enseñanza, es decir, lo que se refiere principalmente al valor sacramental de la celebración pascual, trataremos de sintetizarlo en la conclusión de este estudio sobre Ex 12-13.

Con estos capítulos, estamos abordando un género bíblico que no habíamos encontrado hasta ahora, y que reaparecerá abundantemente, aunque de manera diversa, en la segunda parte del libro. Se trata del género "legislativo", el que será mejor llamar ritual, cultural o litúrgico, con tal que no concretemos demasiado, porque ninguna definición podría convenirle. Dos observaciones son necesarias quizá para los que no están todavía familiarizados con este género de texto, que tan frecuente es en la Biblia.

En conjunto, la redacción de Ex 12-13 es tardía, si tenemos en cuenta las fórmulas que hallamos como introducción: "Yahvé habló a Moisés". Los textos tienen como base indudable tradiciones antiguas, y han recogido algunos elementos que son anteriores en varios siglos a la redacción definitiva. Pero esta última se impuso. Así, pues, aunque podemos observar varios niveles literarios en las prescripciones, su codificación en la Biblia se halla vinculada—desde este momento—con las dos épocas principales de la composición, que son, por un lado, la era deuteronomica (siglo VII), y, por otro lado, la época de la renovación sacerdotal (siglos VII-V). Y aunque el lector no olvida que Moisés es—de algún modo—el que dio origen a esta composición, sin embargo, tendrá que situarse deliberadamente a

¹ Al estudio siguiente añadiremos dos pasajes que de esta manera se encontrarán en un lugar más apropiado por su género y tema: 12, 31-42 y 13, 17-22. En efecto, dichos pasajes se refieren, no a la fiesta de la Pascua, sino al acontecimiento de la salida de Egipto.

finis de la monarquía o en los días del regreso del destierro y de la restauración judaica para dar a la torah de la Pascua su verdadero ambiente existencial y su alcance exacto.

La segunda observación se refiere al carácter de los pasajes que se van a leer. En su mayoría, no son más que prescripciones de detalle, indicaciones concretas y precisas sobre lo que hay que hacer para celebrar la Pascua y los Acimos. Lo mismo ocurre en numerosos textos del mismo género que leemos en el Pentateuco. No hay nociones generales. No hay definiciones. Pero estos textos, al decir lo que hay que hacer y cómo hay que hacerlo, muestran la importancia y las características de los actos religiosos en cuestión, comprometen en un sentido determinado, hacen que se entre en una actividad cuyo espíritu aparece por sí mismo. La descripción de los ritos que hay que realizar está compuesta de indicaciones de fechas, cosas, gestos y condiciones que hay que observar. Sin embargo, todos esos elementos componen una liturgia que lleva consigo y traduce una inspiración religiosa, que revela una orientación profunda. Es algo así como una iniciación activa, por contacto y entrenamiento. Aquí, por lo demás, se dan facilidades, que no siempre se tienen, por ejemplo, en el Levítico o en los Números: la vinculación con los acontecimientos de la salida de Egipto es explícita y garantiza suficientemente la significación del rito pascual.

EL SACRIFICIO DE LA PASCUA (12, 1-14)

Este texto es de fuente sacerdotal. La introducción, v. 1, tiene la finalidad de vincularlo (de manera, desde luego, muy poco precisa) con la historia de Moisés y de los hebreos en Egipto. Lo que sigue se divide de este modo: vv. 2-11, los ritos del sacrificio y comida de la víctima "pascual";—vv. 12-14, una explicación de estos ritos por su relación con la historia de la "décima plaga";—vv. 15-20, el ritual de los días ácidos. Estos trozos, que son de redacción definitiva explícita o postexplícita, nos harán comprender—no obstante—antiguas tradiciones; el primero, principalmente, es el testimonio de ritos arcaicos de formas muy primitivas.

El "primer mes", v. 2, es Abib, el mes de la Espiga, el mes de la primavera: Ex 34, 18; 23, 15; 13, 4; Dt 16, 1². Después del destierro, este mes se llamará Nisan. El texto insiste, de manera evidente, en que es "la cabeza de los meses", como si se tratara de enseñar o apoyar una idea y práctica nuevas.

En efecto, con anterioridad al reinado de Josías, se hacía que el año comenzara en el equinoccio de otoño, comienzo normal del ciclo agrícola, tanto en Israel como en Mesopotamia. Para resistir al peso de las influencias babilónicas, naturalistas y míticas, que habían llegado a preponderar en Palestina desde fines del siglo VII, los reformadores sacerdotales, discípulos de Ezequiel y autores de la *Torah* postexílica³, fijaron el comienzo del año en la primavera: Ez 45, 21; Lv 23, 5; Nm 9, 5; 28, 16. De este modo se esforzaban—según parece—por suprimir la fiesta popular del Año en el otoño.

La Biblia no conoce celebración del Primero de Año. La ausencia completa de esta fiesta, tanto en los escritos apócrifos del Antiguo Testamento anteriores al siglo I como en los libros inspirados, nos induciría a pensar que esa fiesta no fue celebrada nunca antes del comienzo de la era cristiana. Sin embargo, muchos eruditos creen que existía ya, por lo menos en la época de la monarquía. Era una fiesta de origen extranjero, cananeo. Y se habría impuesto a los habitantes de Palestina. Habría conservado por ello un carácter de fiesta naturalista, poco conforme con la fe del Sinaí. Y representaba una corriente de pensamiento, a la que debían oponerse los fieles clarividentes y los verdaderos profetas de Yahvé⁴.

Edah, v. 3, del verbo *yaad*: fijarse en un lugar, mantenerse en un lugar convenido, concertar una entrevista, significa: en-

² Acerca del cómputo del tiempo y del calendario en Israel, no podríamos escoger información mejor ni más sobria que la de R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Cerf, pp. 270-296, y t. II, Cerf, 1960, pp. 360-370.

³ Véase T. B., pp. 194-196, 199-200, 224-228, 238-240.

⁴ Acerca del problema histórico y exegético, arduo y muy discutido, de la fiesta del Primero de Año (que algunos querían convertir en la fiesta de la entronización anual de Yahvé-Rey), podríamos leer a H. CAZELLES, en el *Dict. de la Bible. Suppl.*, t. VI (1959), cols. 620-645 (existencia de esta fiesta en la época monárquica de Israel, fiesta no admitida por la tradición israelita estricta), o a R. DE VAUX, en la obra citada anteriormente, t. II, pp. 407-413 (ningún vestigio de la existencia de la fiesta).

cuentro, reunión, comunidad. Es el término usual para designar—en la época exílica—a la comunidad religiosa de Israel: Ex 16, 1-2. 9; Lv 4, 15; Nm 27, 17. *Qahal*, que encontramos añadida a esta palabra en el v. 6, y que se deriva del verbo *qahal*: llamar, convocar, significa: reunión convocada, asamblea. Y, por tanto, suele tener el mismo sentido que la palabra anterior. Su traducción griega será unas veces *synagógē* y otras *ekklesiá*.

La expresión: "hablar a toda la comunidad de Israel", v. 3, es una manera de significar la promulgación de la Ley para el conjunto de los israelitas.

El animal que hay que sacrificar, v. 3, es de ganado menor, cordero o cabrito (v. 5). La prescripción del v. 4 responde—a un mismo tiempo—al sentido común (convidados en proporción del manjar que hay que consumir) y al sentido comunitario: comida familiar, pero de familias que no están encerradas en sí mismas, ya que todo israelita es un hermano.

La víctima, v. 5, debe ser "perfecta" (para ser "aceptada": la ofrenda debe ser sin defecto: Lv 1, 3; 22, 19. 21); "macho": el macho es la fuente de la vida, valor supremo; "nacido en el año": primicias, parte primera y mejor (Lv 1, 3; 22, 9; 23, 12). Deberá estar aislada durante algunos días, v. 6, para señalar su "separación" del resto del rebaño: manera de dedicar la víctima, de consagrarla, de "santificarla".

La inmolación se hace al crepúsculo, y por obra de "toda la asamblea de la comunidad de Israel", lo cual significará—según tiempo y circunstancias—bien que el sacrificio puede realizarse en el propio domicilio, o bien que ha de hacerse en el templo.

El rito de aspersión de las puertas de entrada de la casa, de los postes de la tienda, de los montantes o dinteles de la puerta, con la sangre de la víctima, es un rito antiguo en Oriente (donde todavía se conserva en nuestros días)⁵: rito de defensa y profilaxis, de preservación contra las desgracias, enfermedades, enemigos, influencias nefastas y malos espíritus.

El banquete se celebra de noche, v. 8: recuerdo de las comidas-sacrificios de los nómadas, tomadas en el campamento

⁵ Podría consultarse: A. JANSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Gabalda, 1908, pp. 339-342.

nocturno después de la etapa ⁶. Los otros detalles nos hacen pensar en las mismas costumbres: cocción rápida en una lumbre improvisada, galletas hechas de una masa que se cuece en seguida sobre brasas o sobre una plancha caliente, sin tener que aguardar a la fermentación ⁷, hierbas comestibles, pero no cultivadas, por el estilo de la lechuga silvestre, vestidos y equipaje de pastores itinerantes. Todo esto recuerda las comidas que se hacen en un "alto en el camino", las comidas sagradas tomadas en grupo, en medio de las circunstancias elementales y expeditivas de una caminata.

"Es Pascua para Yahvé", v. 11. La palabra *pesah* (en los vv. 11, 21, 27, 43, 48), pasando por el arameo, ha llegado a ser en griego y en latín *pascha*. Y de ahí se deriva nuestra palabra "pascua". Su etimología es difícil de establecer. Parece derivarse del verbo *pasah*: cojear, claudicar, saltar, brincar (2 Sm 4, 4; 1 R 18, 21. 26), lo cual puede evocar la idea de una danza, de una danza cultural y, por consiguiente, de una fiesta religiosa (cf. Is 30, 29) en la que tal vez se imitaba una salida, un ponerse en camino ⁸. Pero *pasah* puede significar también: ahorrar, salvar, que es el sentido que tiene este verbo en Is 31, 5 (el tercero de los cuatro verbos que hay al final del versículo; compárense estos verbos entre sí). Si este segundo sentido no es el original, parece—al menos—que está dentro de la línea de la interpretación tradicional desde el siglo VIII. Así que podemos traducir *pasah* como se traduce generalmente este verbo: por "pasar", "pasar por encima de", en los vv. 13, 23, 27. Por lo demás, encontramos en el contexto el verbo *abar*, de sentido afín: "pasar más allá", "pasar a través", vv. 12, 13. Así, pues, *pesah* puede traducirse por "paso".

Por tanto, este "salto por encima", este "paso", que exime y exceptúa (a las viviendas de los israelitas) tiene sentido de salvación. La explicación se dará más completamente en los

⁶ Nos inspiramos aquí en E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, pp. 208-212.

⁷ "Acimo" es una simple castellanización de una palabra griega que se traduce literalmente por: "sin levadura" (*a-zymé*). La primera mención bíblica de este pan de nómadas se encuentra en Gn 19, 3. Compárese también Jue 6, 19.

⁸ Explicación de M. BUBER, *loc. cit.*, p. 83, hacia la cual se inclina H. HAAG, en el *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. VI (1960), col. 1121.

versículos siguientes y un poco más adelante en los vv. 21-27.

Si, como es lícito suponer, los ritos que se describen en los vv. 2-11 son los vestigios de costumbres que se remontan a tiempos antiguos y pre-israelitas, entonces esta "Pascua", ritualizada, pero incambiada en sus elementos característicos, es una usanza ancestral conservada o adoptada por la religión de Israel. Pero al volver a ser pensada dentro de la fe yahvista, esta Pascua fue trasformada de manera profunda y esencial, en su mismo espíritu: perdió sus lazos con una religión de la naturaleza y adquirió un sentido nuevo al convertirse en memorial histórico. Es exactamente lo que nos enseñarán los vv. 12-14. Y, así, esta Pascua está consagrada "a Yahvé". Se ha convertido en una celebración específica de la fe en el Dios que se reveló en la historia.

El lenguaje del v. 12 es típicamente bíblico. Dios es identificado con la desgracia (indudablemente, la peste) que hiere, circula y se difunde por Egipto, atacando "desde el hombre hasta la bestia" (cf. 11, 5). Egipto y sus dioses no constituyen más que una misma cosa. La incapacidad de éstos para vencer la plaga es manifiesta. Y de este modo Dios ejecuta su "juicio" contra ellos (cf. 6, 6, p. 102). "Yo Yahvé" es la reafirmación del Nombre salvador, según la fórmula predilecta de los escritores levíticos (cf. p. 122).

Así como "aquella noche" vincula la declaración de Yahvé con las disposiciones mencionadas en el v. 8: así también la "sangre"—mencionada en el v. 13—pretende ser la de la víctima del v. 7. Esta sangre es una "señal", palabra que hemos encontrado ya en 7, 3 (p. 130), pero en otro sentido. Aquí la sangre es señal para Dios: una señal que le permite reconocer las viviendas de los israelitas, y eximirlos de la plaga. Esta sangre que salva a los hombres ante Dios, adquirirá—como se prevé—un puesto muy importante en la teología judía y cristiana de la salvación. En el simple nivel del texto, de todos modos, este v. 13 expresa claramente la medida de excepción que es salvación y "pascua".

"Y este día os será en memoria" (o: "Y este día será para vosotros un memorial"), v. 14. Ya hemos hecho notar (pp. 76 y 124) que los derivados de ZKR: *zeker*, *zikkaron*, *mazkir*, *azkarah* (este último, por ejemplo, en Lv 2, 2; 24, 7) tienen una significación que queda expresada siempre por nuestros términos de: recuerdo, memoria, conmemoración, evocación. Un texto

como Ex 20, 24 lo demuestra bien a las claras. Recordar, aquí, no es sólo trasladarse en espíritu al pasado. Sino que es realizar una acción que haga que la realidad recordada se haga presente y actual. La continuación del v. 14 y principalmente 13, 8-9 nos convencerán de ello.

“Y lo celebraréis como fiesta solemne para Yahvé durante vuestras generaciones; por estatuto perpetuo lo celebraréis”. Vemos que hemos pasado de la historia a su celebración ritual. Se trata de una fiesta anual que se perpetuará. Durante ella, en honor de Dios y para recordar eficazmente su gesto liberador, un rito litúrgico hará que la Pascua-paso-salvación esté presente en todos, y se la hará revivir.

No es difícil apreciar que los vv. 2-11 y los vv. 12-14 constituyen dos trozos diferentes, aunque sean—tanto el uno como el otro—de redacción sacerdotal. El segundo, principalmente con las expresiones “aquella noche” y “la sangre”, tiende a establecer con el primer trozo una vinculación en el plano de la historia del Exodo.

LA SEMANA DE LOS AZIMOS (12, 15-20)

El pasaje relativo a los Azimos, vv. 15-20, aparece como una cosa independiente y sobreañadida. Después de la celebración del “día” de la Pascua viene la “semana” de fiestas, que está caracterizada por la ausencia de pan corriente. Los dos rituales están separados y—al mismo tiempo—relacionados, como si la fiesta de la Pascua y la de los Azimos hubieran sido al principio dos fiestas distintas que luego terminaron por juntarse. Su distinción se halla no menos clara en otros textos: Ex 23, 15, 18; 34, 18, 25; Lv 23, 5-8; Nm 28, 16-25; Jos 5, 10-12; Esd 6, 19-22; 2 Cr 35, 17. En cambio, Dt 16, 1-8 y Ez 45, 21 dan testimonio de su fusión o intentan que se acepte.

“Se está de acuerdo, generalmente, hoy día en considerar la fiesta de los ázimos como una fiesta agrícola, adoptada por los israelitas después de su sedentarización”⁹. Así, pues, otra vez

⁹ H. HAAG, *loc. cit.*, col. 1131.

más los redactores del código sacerdotal habrían querido poner de relieve que la tradición israelita había dado un sentido yahvista, histórico y simbólico a una antigua práctica de la religión de los campesinos palestinos que celebraban las estaciones del año. De hecho, la vinculación con el acontecimiento de la salida de Egipto—clave de la bóveda del *Credo* de Israel—se realiza en el v. 17, de una manera que, por lo demás, es concisa y sensiblemente artificial. El acontecimiento forma parte de un pasado que ya es muy lejano.

La prescripción de comer panes sin levadura procede de las ideas (comunes en el Próximo Oriente) sobre la “pureza”. Es impuro y malo, veneno y ruina de la vida, todo lo que es causa de corrupción y disgregación, y que—de este modo—entronca con el daño, la malicia y la perversidad, y que conduce a la muerte (cf. 1 Cor 5, 6-8). Así ocurre con todos los fermentos. Se hallan, pues, proscritos habitualmente de las oblaciones sacrificiales: Ex 29, 2; Lv 2, 11; 7, 12; 8, 2. Por consiguiente, el alimento que había de consumirse en días sagrados no debía contener fermentos.

Pero tal vez, más sencillamente, la ausencia de levadura pretende significar también que nada de la antigua cosecha debe subsistir y que esta fiesta del mes de la Espiga es un nuevo comienzo: es la fiesta en que se ofrecen productos que de verdad son enteramente nuevos.

Es diferente, como hemos visto, la razón que se da de los Azimos en el v. 8. Esta razón suplanta a la otra o a las otras razones, dentro de la mente de la fe de Israel, y da ahora a los “Días-de-los-Panes-sin-levadura” un valor de memorial de la Pascua.

EXPLICACION SOBRE LOS RITOS DE LA PASCUA (12, 21-27)

Los vv. 21-27 constituyen un nuevo fragmento independiente, rico en doctrina. Tal vez es de fondo antiguo, pero ha sido—por lo menos—retocado por un escritor de ambiente deute-

ronómico. Lo apreciaremos fácilmente, sobre todo en los vv. 24-27.

Si comparamos con el v. 22 los dos textos J: 11, 4 y 12, 29-30, entonces observaremos que no hay armonía: el hecho sobre el que el autor yahvista insiste, a saber, la salida de noche, es ignorado aquí. Por lo demás, las prescripciones del v. 7 (P) son repetidas como si no hubiesen sido mencionadas.

Este trozo comprende, por un lado, una explicación del rito de aspersión de sangre en la entrada de las casas: vv. 21-23; y, por otro lado, un compendio de catequesis litúrgica: vv. 24-27.

Si leemos simplemente el v. 21, creeríamos que, según el autor de este pasaje, la fiesta de la Pascua se celebra en Egipto, y que se trata de una celebración anual tradicional y acostumbrada. Es lo que hemos visto en la reclamación hecha por Moisés al Faraón, y que fue el principio mismo de sus reivindicaciones durante la historia de las "plagas"¹⁰. A los "ancianos", los hemos encontrado ya a propósito de 3, 16 (p. 90).

La expresión "inmolar la Pascua" es una fórmula creada por el uso litúrgico. Establece una especie de identificación entre la víctima que es realmente inmolada, la celebración de la fiesta que lleva el nombre de Pascua, y la significación de este nombre y de este rito. Lo mismo ocurre con la fórmula del v. 27: "inmolación de la Pascua". La expresión procede de Dt 16, 2. 5¹¹ Se trata, pues, de un sacrificio ritual que evoca el paso de Dios. Paso de Dios para hacer juicio y dar castigo a los egipcios, e intervención liberadora para los israelitas: v. 23, en donde vemos que este versículo vuelve a repetir lo que leíamos en los vv. 12-13.

El hisopo es una planta aromática, cuyos tallos reunidos en forma de manojo, son utilizados como ramillete para los ritos de aspersión: Lv 14, 4-7; Nm 19, 6; Heb 9, 19 (comparar el Sal 51, 9). No parece necesario concretar, en el v. 23 (como tampoco en el v. 13), cuál es la "destrucción" que constituye el azote de la "décima plaga".

¹⁰ En el Libro de los Jubileos (véase T. B., p. 320), "parece como si encontrásemos a los israelitas celebrando tradicionalmente (ya en Egipto) la fiesta de la Pascua, y que Moisés se hubiera encargado de recordar su celebración y renovar sus ordenanzas" (M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Droz, 1960, p. 144).

¹¹ Y pasará al Nuevo Testamento: Mr 14, 22; Lc 22, 7; 1 Cor 5, 7.

En el v. 24: "Y guardaréis esta palabra (como) regla para ti y para tus hijos de manera duradera", nos damos cuenta de la alternancia de "vosotros" y "tú", que tan frecuente es en el Deuteronomio. El v. 25 es de lenguaje típicamente deuteronómico. Pero es más importante hacer notar que el rito, en los vv. 26-27, es denominado *abodah*, lo mismo que en 13, 5: la palabra significa "servicio" en el sentido religioso, "liturgia" (cf. pp. 77-80). Y nos proporciona, por tanto, otra definición muy notable de la Pascua.

El diálogo de los vv. 26-27 da a esta liturgia su marco familiar, y a la celebración de la Pascua su valor de catequesis. La enseñanza tradicional y el servicio cultural están reunidos. Un pasaje análogo se encontrará en 13, 14-16. Hay también semejanza con Dt 6, 20-25 (compárese: Dt 4, 32; 6, 7-8; 11, 19; Sal 78, 3-4; Jl 1, 3). La revelación se transmite, en el pueblo de Dios, por medio de la tradición oral, conforme a un modo propiamente religioso, durante una celebración sagrada.

Finalmente, se nos repite—una vez más—, resumida, la gran lección: "Es la víctima de la Pascua de Yahvé, el cual pasó por encima de las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a los egipcios, y libró nuestras casas", v. 27. A este versículo se le ha añadido una fórmula que leíamos ya al final de 4, 31. En cuanto al v. 28 (P), es pura fraseología. Y volveremos a encontrarlo en términos parecidos, con este mismo carácter de relleno, en los vv. 50-51.

Hemos visto ya los vv. 29-30 a propósito de la última plaga (p. 145). Los versículos siguientes, es decir los vv. 31-42, serán —como dijimos— estudiados en nuestro capítulo sexto.

COMPLEMENTOS AL RITUAL

PASCUAL (12, 43-51)

La Pascua es un misterio exclusivo del pueblo de Dios. "Esta es la ordenanza de la Pascua: ningún extraño comerá de ella", v. 43, ya sea un extranjero que resida de alguna manera entre los israelitas, ya sea un jornalero que trabaje a sueldo, v. 45.

Todos los detalles, en estos versículos, nos aseguran de que se trata de una ordenanza promulgada mucho tiempo después

de la instalación de los israelitas en Palestina. Hay que precisar más, si queremos dar al trozo todo su sentido: el ambiente histórico es el propio de una época en que la presencia de no-israelitas plantea a Israel los más graves problemas. Este tiempo comenzó con la dominación (primeramente transitoria y luego definitiva) del poderío mesopotámico sobre el país¹². Ya no se está a solas. Israel ha dejado de ser un reino para no constituir más que una comunidad. Sus estructuras son esencialmente religiosas. Israel tiene que defender, por medio de prácticas firmes, características y significativas, su propia fe, su fidelidad a Yahvé, la herencia de su incomparable tradición espiritual. La Pascua es una fiesta de la "comunidad de Israel", v. 47, de todos sus miembros, pero de ellos solos, de los miembros de una comunión. El extraño (= el extranjero), el de fuera, el que no participa de la vida profunda de la comunidad ni está animado por su espíritu, no puede ser admitido a la gran celebración sacramental.

Es distinto el caso del *ebed*, v. 44, es decir, del hombre en condición de servidumbre (pp. 77-80). Esta persona forma parte de la casa. Cualquiera que sea su origen, puede acudir a la mesa del banquete pascual, con tal que haya sido integrado en la comunidad santa por medio del sacramento de la Alianza (compárese Gn 17, 12 y 23, texto P).

Lo mismo ocurre con "el extranjero que mora contigo", v. 48. Se trata de aquel que, a diferencia del "extraño" de los vv. 43 y 45, ha decidido vivir definitivamente "con" los israelitas, adoptando su fe y sus prácticas. Pero también él y los miembros de su casa deberán entrar en la Alianza por medio de la circuncisión. Pero, una vez cumplido este requisito, puede contarse, juntamente con los suyos, entre el número de los que participan de la Pascua.

No cabe la menor duda de que, durante todo el período post-exílico, no faltaron personas que no eran israelitas por sus orígenes y que llegaron a serlo¹³. Este aspecto misionero del es-

¹² T. B., pp. 191, 205, 237-240.

¹³ Pero esto no sucederá sin crear problemas. La reforma de Esdras-Nehemías lo demostrará. Y una gravísima cuestión se planteará desde el siglo iv, ante los progresos de la helenización paganizante. Pero, desde el libro de Rut hasta el libro de la Sabiduría, desde el regreso del destierro hasta nuestra era, el espíritu "abierto" no careció de testi-

píritu de la Torah no debería ser ignorado (véase, además, Lv 16, 31; 17, 8. 10. 13. 15; 18, 26 y principalmente 19, 33-34).

La recomendación de no consumir la víctima fuera de la casa, de no dejar nada de ella y de no quebrar ningún hueso suyo, v. 46 (véase también Nm 9, 12 y su mención en Jn 19, 36 que da al precepto su sentido tipológico), parece que quiere significar, por un lado, que el convite pascual—celebrado únicamente en la familia—simboliza y asegura la unidad de ésta, y, por otro lado, que la ofrenda ha de ser completa, lo cual queda garantizado por la prohibición de cortar el animal en trozos.

Finalmente, conviene hacer notar en este pasaje la expresión "comer la Pascua", que volvemos a encontrar en Nm 9, 11¹⁴, y la expresión "hacer (= celebrar) la Pascua", que encontramos igualmente en Nm 9, 1-14 y 2 R 23, 21-23¹⁵. Es la misma reducción elíptica que en la fórmula de la "inmolación de la Pascua", en los vv. 11 y 27. El "sacrificio" de la Pascua es también un convite y una comunión. Y es una acción de la cual uno participa.

Los dos últimos versículos del capítulo 12 hacen oficio de relleno (y en esto nos recuerdan los vv. 28 y 41). No concuerdan bien con lo anterior.

EXPLICACIONES SOBRE EL RITO

DE LOS AZIMOS (13, 3-10)

El breve trozo aislado, al comienzo del cap. 13, que recuerda el principio de la consagración de los primogénitos, v. 2, volveremos a verlo en el desarrollo de los vv. 11-16 que tratan de esa misma cuestión.

Los vv. 3-10, que vuelven a llevarnos al ritual de los Azimos,

gos y misioneros. ¡Y cuántos antiguos cananeos, filisteos y galileos de origen dudoso, se fueron haciendo poco a poco verdaderos israelitas! Véase T. B., pp. 275, 320-330, 331, 361.

¹⁴ Y en el Nuevo Testamento: Mr 14, 12, 14; Mt 26, 17, 26; Lc 22, 8, 15-16; Jn 18, 26.

¹⁵ Así como en Mt 26, 18; Heb 11, 28.

pueden ser considerados como de origen antiguo, pero han sido refundidos por la tradición deuteronomica. El primer versículo está escrito totalmente en la lengua del Deuteronomio, con sus expresiones características y la alternancia del "tú" y del "vosotros". Es, por lo demás, una fórmula que se está repitiendo sin cesar en la Biblia, y que expresa lo esencial del tema del Exodo que es salida de la "casa de los hombres en servidumbre" gracias al "poder de la mano" de Yahvé. Y, sin más, queda hecha la vinculación con el rito de los Azimos: "por tanto" no se comerá pan leudado.

"Acuérdete", dice la primera palabra, *zekor*, es decir, realiza un acto memorial, haz una celebración que actualice ese día, porque, v. 4, "hoy salís", en presente. Celebrar la fiesta es salir de Egipto. El éxodo-liberación es vivido todas las veces, año tras año. "Tú servirás este servicio en este mes" (fin del v. 5) ¹⁶, semana festiva en el mes de Nisán, vv. 6-7.

La explicación-catequesis del v. 8 es otra manera de actualizar la fiesta: cada israelita la celebrará, a lo largo de los siglos, volviendo a decir: "Se hace esto con motivo de lo que Yahvé hizo conmigo cuando me sacó de Egipto."

"Y te seré como una señal sobre tu mano, y como un memorial delante de tus ojos, para que la ley de Yahvé esté en tu boca", v. 9. A propósito de este versículo se habla frecuentemente de tatuaje (y se cita a Ez 9, 4, así como también a 1 R 20, 41; Zac 13, 4-6; Is 44, 5; 49, 14-16). Se señala, igualmente, el uso de "filacterias" o estuches que contenían este versículo juntamente con otros parecidos, y que se colocaban sobre la frente (v. 16). Pero estas prácticas no se introdujeron entre los judíos sino en las proximidades de nuestra era.

Parece, con todo, que la significación del versículo es bastante obvia. El hecho de la liberación de la servidumbre egipcia, es decir, la gracia divina de la salvación, debe estar presente incesantemente en el alma de todo israelita que se beneficia de ella, como si la hubiera grabado en sus manos, y como si la estuviera viendo siempre delante de sus ojos. Y, asimismo,

¹⁶ Sobre la manera de hablar de Canaán y de su población en este v. 5 véase p. 87, a propósito de 3, 7. Podemos hacer notar, de paso, la tradicional "teología" del país de Canaán, considerado como don de Yahvé. Lo mismo ocurre más adelante, v. 11.

tendrá perpetuamente en sus labios, en su mente y en su corazón la *torah* o enseñanza tradicional que dimana de este acontecimiento decisivo y que lo prolonga, convirtiéndose de este modo la enseñanza en "regla" u ordenanza que ha de observarse desde entonces y celebrarse anualmente, v. 10.

LA CONSAGRACION DE LOS PRIMOGENITOS (13, 1-2. 11-16)

De la misma vena literaria que el trozo anterior (es decir, deuteronomico que toma como punto de partida elementos tradicionales antiguos), es el breve tratado de la consagración de los primogénitos a Yahvé, tratado cuyo prelude eran los dos primeros versículos del cap. 13, de fuente sacerdotal.

Esta consagración es un gran acto religioso. Pero no deja de plantear algunos problemas.

Hacer donación a Dios de todo lo que es "primero" es una práctica conocida entre los hombres desde época remota. No faltan en la Torah ejemplos de tal oblación de "primicias". El principio claramente enunciado por Ez 44, 30 y recordado más tarde por Neh 10, 37, está formulado de manera general en Ex 23, 19; 34, 26; Dt 18, 4; Nm 15, 12-13, y está concretado en cuanto a los primeros frutos de los árboles en Lv 23, 9-14, en cuanto a la primera gavilla de la cosecha en Lv 23, 9-14, y en cuanto a la primera harina amasada en el año en Nm 15, 17-21 ¹⁷.

Una de las más antiguas formulaciones de la ley es, indudablemente, la de Ex 22, 28-29 ¹⁸, en donde la mención de la ofrenda de las primicias agrícolas va acompañada por la mención del hijo primogénito y del primer fruto del vientre de los ga-

¹⁷ Quizás en esta práctica está inherente la idea de que, una vez dada a Yahvé la primera parte, el primer producto, todo lo demás queda desacralizado, autorizado para y entregado al uso profano. Véase Lv 19, 23; 23, 10-11.

¹⁸ Podríamos traducir literalmente este texto: "Tu repleto y tu lágrima, no tardarás en dárme los". Esto, verosímilmente, quiere decir: "Cuando tu cosecha esté a punto, y tu vino empiece a correr, no aguardarás para hacerme de ello la primera ofrenda".

nados. Leemos igualmente aquí, en 13, 2: "Santifica para mí", "conságrame todo primogénito", es decir, dámelo, resérvalo únicamente para mí, porque, dice Yahvé, "sea hombre o bestia, es para mí".

La consagración del animal a Dios era su destino a morir sacrificado: Dt 15, 19-23. ¿Ocurriría lo mismo con el hijo primogénito de toda familia israelita? Podemos dar la respuesta sin vacilación alguna: los sacrificios humanos fueron siempre rigurosamente prohibidos en Israel. Y las derogaciones a esta ley fueron denunciadas como crímenes abominables: Dt 12, 31; Jer 7, 31; 19, 5; 32, 35; 1 R 16, 34; 2 R 3, 27; 16, 2-3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; Ez 16, 20-21; 20, 26; 23, 37-39; Is 57, 5; Sal 106, 37-38¹⁹.

No obstante, había que mantener los derechos de Dios. El medio, en cuanto a los varones primogénitos, fue la ley del "rescate", efectuada por un rito de sustitución. Una formulación antigua del mismo podemos leerla en Ex 34, 19-20. Y una formulación más explícita en Nm 18, 15, 16.

Tal pudo ser el sentido antiguo del relato de Gn 22: la "prueba" de Abraham pudo sugerir la tentación de no ser menos generoso con Dios que los cananeos que ofrecían sus hijos a los dioses. Claro está que, teniendo ahora mejor información, ya no adoptamos una postura tan sencillamente afirmativa como antaño en esta cuestión de los sacrificios humanos entre los antiguos semitas, y acerca de su sentido. Y no es menos verdad que la ofrenda de Abraham se realiza cumplidamente en el sacrificio de un animal sustitutivo.

Un "rescate" de este género quedará asociado con la historia de la "décima plaga", y será explicado por medio de ella en los vv. 11-16²⁰.

Después de describir la situación (de una manera que re-

¹⁹ Sin embargo, en estos textos no suele tratarse concretamente del "primogénito". Fijémonos en que el gran clamor de condenación se eleva al final del siglo VII, después del reinado de Acáz y principalmente del de Manasés, ya que la vuelta a las prácticas paganas se había hecho corriente entonces y se había—como quien dice—oficializado.

²⁰ Otra manera de practicar el rescate será la consagración de los hijos de Leví al servicio del templo, en lugar de los demás israelitas: Nm 3, 12, 45. Hay en ese pasaje consideraciones importantes sobre el sacerdocio, pero de las que no podemos ocuparnos todavía en este lugar.

cuerda la del v. 5), mostrándonos así el v. 11 que se trata indudablemente de reglas y ordenanzas muy posteriores a los tiempos de Moisés, se reafirma (v. 12) el principio de la pertenencia a Yahvé de los primogénitos de sexo masculino. Podemos hacer notar que: ofrecer, consagrar a Yahvé, se dice "hacer que pase a Yahvé".

Y ahora vemos que en el v. 13 se expresa el acto del "rescate" mediante el verbo *padah*. Habíamos encontrado ya un verbo de sentido muy afín, *gaal*, en 6, 6 (p. 102). *Padah*, lo veremos principalmente a propósito de 21, 30, significa en primer lugar: librar contra la entrega de un rescate. De ahí el sentido de rescatar, desligar, liberar, salvar, como podemos verlo en los textos siguientes: Ex 34, 20; Os 7, 13; Mi 6, 4; Is 29, 22; Jer 15, 21; 31, 11; Dt 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8; 24, 18; 1 Sm 7, 23; 2 Sm 4, 9; 1 R 1, 29; 1 Cr 17, 21; Neh 1, 10; Is 35, 10; 50, 2; 51, 11; Nm 3, 46-51; 18, 15-17; Zac 10, 8; Job 5, 20; 6, 23; Sal 31, 5; 34, 23; 71, 23; 111, 9.

El caso del primogénito del asno, en este v. 13, permite que nos demos cuenta de la manera con que se podía hacer el rescate: en su lugar se sacrifica otro animal. Es un rito de sustitución. El derecho de uso del primogénito, que pertenece a Yahvé, se obtiene por medio de un don que lo reemplace, y que Yahvé—según las condiciones señaladas por la ley—quiera aceptar²¹. Así podemos comprender fácilmente la declaración laconica: "Todo primogénito de hombre entre tus hijos, lo rescatarás."

Una sencillísima y expresiva catequesis litúrgica sirve de terminación a este ritual: vv. 14-16, terminación que podemos comparar con 12, 26-27. "Mañana" equivale a: "cuando os hayáis establecido en Palestina". E incluso equivale a: "un día, en el futuro (que ha llegado a ser presente) de los siglos que vengan después de Moisés".

La explicación es clara: Yahvé ha manifestado su fuerza y sus derechos en el momento de la muerte de los primogénitos de los hombres y de las bestias en Egipto. Los hijos mayores de

²¹ El caso del asno es mencionado únicamente por ser un caso especial: como animal "impuro" (Lv 11, 3) que es, no puede ser aceptado en sacrificio (Lv 22, 19). En caso de no rescatarlo, habrá que "quebrar su cerviz", a fin de que su muerte no tenga nada de sacrificio, ya que éste se hace siempre por medio de una inmolación sangrienta.

los israelitas han quedado exentos. No “han pasado a Yahvé” Este privilegio debe significarse por medio de un rito de compensación, de “rescate”. Es un rito que simbólicamente recordará la acción liberadora de Dios y la hará eficaz para todo primogénito, es decir, en el comienzo de cada generación de todas las familias del pueblo escogido. Esto precisamente, y no objetos colgados del brazo o de la frente (véase lo que hemos dicho a propósito del v. 9), es lo que perpetuará el recuerdo, o—mejor dicho—constituirá el memorial que actualice y sacramentalice la gracia divina de la salvación.

HISTORIA DE LA PASCUA ISRAELITA

Desde el capítulo 3, que es el capítulo de la manifestación de Yahvé a Moisés en la Zarza, los textos examinados no han dejado de evocar una fiesta que los hebreos habrían tenido costumbre de celebrar todos los años, en determinado lugar del desierto, al Este del Delta del Nilo, con anterioridad a su salida de Egipto. Una fiesta-peregrinación en honor de Yahvé (5, 1; 10, 9), y que llevaba consigo sacrificios de ganado mayor y menor (3, 18; 8, 21-24; 10, 24-26): tal era este “servicio” tradicional (7, 16. 26; 8, 1; 9, 1. 13; 10, 3. 7. 8. 11. 24. 26: es decir, doce veces el verbo “servir” en sentido cultural). Al escritor yahvista le debemos todas estas menciones. Para decirlo con otras palabras: a través de una de las más antiguas tradiciones de Israel conocemos la existencia de esta fiesta, a la que podríamos llamar pascual²².

En efecto, nos ha parecido—por otro lado—que un texto como Ex 12, 2-11 era testimonio de costumbres religiosas muy antiguas. La Pascua o la fiesta que adquirió este nombre posteriormente, tuvo originalmente todos los rasgos de una fiesta de pastores. Era el sacrificio de primavera que se celebraba en los clanes que trashumaban en familia (jamás se menciona la pre-

sencia de un sacerdote): sacrificio de ganado menor, cuya sangre debía preservar contra las influencias maléficas.

Tal era, según parece, la fiesta pastoral, que los hebreos (durante su larga permanencia en Egipto) no perdieron la costumbre de celebrar. Esta fiesta mantenía viva—a la vez—la conciencia de sus orígenes y de su parentesco nómada, el culto de sus tradiciones propias, su negativa a asimilarse pura y simplemente a los egipcios, el sentimiento de su diferencia (8, 22) e, indudablemente, en mayor o menor grado, la nostalgia de una vida más libre, por no hablar de la esperanza de volver a conocer finalmente la libertad.

Aunque aquel año del Exodo los acontecimientos tomaran un giro distinto al ordinario, los hebreos—al principio—no tenían probablemente más intención que la de cumplir con su peregrinación anual al lugar tradicional. Así que el sacrificio que será celebrado en el Sinaí (24, 3-8), lo habría sido de todas maneras. Y hubiera conservado su significación habitual de festividad primaveral, si los hebreos hubiesen regresado como de costumbre al país de Goshen.

Pero no regresaron. Y, así, aquel año la festividad se vio asociada con el acontecimiento de un paso de frontera que fue definitivo. Y en el Sinaí la celebración de la primavera fue también, y en mayor grado todavía, la fiesta de la liberación. La memoria de Israel no lo olvidaría ya jamás. El pueblo de Dios sabrá siempre, desde entonces, que Abib o Nisán es el mes del Exodo.

Sabrán, además, para siempre, desde la revelación de Yahvé en el Sinaí, que su fe ha experimentado allí una transformación radical o, más bien, que entonces es cuando ha nacido de veras. Comprenderá que si Dios, en tales circunstancias concretas, le ha “hablado” y, un día, le ha “salvado”: su fe tiene ahora por principio la intervención misma, en una fecha determinada, pero imprevisible, libre y gratuita, y además personal, de Dios en su historia. Y de este modo el pueblo de Dios aprenderá poco a poco a deshacerse de los cultos de primavera y de las estaciones del año, que están inspirados simplemente en el ritmo de la naturaleza. E irá aprendiendo a practicar una religión “revelada”, histórica, en la que uno encuentra al Señor que viene y que da la vida.

²² Sobre la historia de la Pascua israelita, los estudios más recientes en francés son los que ya hemos citado: H HAAG, cols. 1123-1144, y R. DE VAUX, t. II, pp. 383-394.

¿Se comenzó muy pronto en Israel a celebrar el aniversario del Exodo-salvación? En el tiempo que siguió a la invasión de

Canaán, las tribus federales se reunían—podemos pensarlo—para alguna fiesta de esta clase, en un santuario común, como en el de Siquem (Jos 24). Lo hicieron especialmente en Gilgal (Jos 5, 10-12)²³.

La instauración de los hebreos en Palestina, es decir, la sedentarización de estos antiguos nómadas, en un país geográficamente muy compartimentado, se llevó a cabo con detrimento de su unidad. Pronto no hubo más que santuarios locales. No se realizaron ya reuniones de tribus para un culto común. Seguramente por este motivo en los escritos tradicionales no hallamos mención de una "Pascua" un poco solemne y—como quien dice—nacional, durante varios siglos (no está señalada en los antiguos calendarios de Ex 23 y 34²⁴; véase 2 R 23, 22; 2 Cr 35, 18 y también 2 Cr 8, 13). Pero esto explica también cómo esta fiesta se convirtió muy rápidamente en una manifestación privada. En nuestros dos capítulos del Exodo, que se alimentan de tradiciones que se remontan parcialmente a la época de los reyes, este carácter familiar de la Pascua aparece suficientemente, (sobre todo en 12, 3-4. 20-22. 46): el santuario de entonces es la casa en donde se reúnen los parientes. Un diálogo ritual (12, 6; 13, 14) e, indudablemente, cantos tradicionales convertían el convite de la víctima pascual en el "memorial" de la liberación de Egipto revivida por cada uno.

En la primavera se celebraba también otra fiesta, la de los Acimos o primera ofrenda de las primicias (la gran fiesta de las primicias era la de la recolección, la fiesta de las Semanas o Pentecostés). Se hacía en forma de peregrinaciones a santuarios provinciales. Esta fiesta agrícola parece ser de origen cananeo. Los hebreos, pues, no la habrían practicado sino después de su instalación en Palestina. Pero el hecho de que dicha fiesta se inscribiese en una semana, cómputo ignorado por los cananeos, muestra que no tardó en tener un carácter propiamente israelita. Sin embargo, durante largo tiempo, los Acimos no se confundieron con la Pascua.

²³ Este texto no es muy antiguo, pero puede atestiguar una tradición especialmente vinculada con Gilgal, santuario importante en la época de la conquista de Palestina por los hebreos.

²⁴ Una excepción, y de importancia, sería Is 30, 29, si estuviéramos seguros de que, según este gran testimonio del siglo VIII, la fiesta celebrada de noche con cánticos era—como parece ser—la fiesta de la Pascua.

Lo mismo podríamos decir de la consagración de los primogénitos. Este acto religioso, consignado desde hace mucho tiempo en el antiguo Código de la Alianza (22, 28-29), no se deriva de la celebración pascual, y no formaba parte de sus ritos. Pero como dicha consagración estaba inspirada por el mismo espíritu que la costumbre de las primicias, su observancia fue vinculada muy pronto con las prescripciones referentes a los Acimos (cf. 34, 18-20). En la época monárquica, tal consagración era relacionada con la muerte de los primogénitos en Egipto (13, 15).

La celebración de una gran Pascua nacional es presentada como una novedad, al mismo tiempo que como una vuelta a las antiguas tradiciones, en el relato de la reforma de Josías, en el año 621 (2 R 23, 21-23)²⁵. Esta reforma, llamada deuteronomica porque el Deuteronomio es su más excelente testimonio y predicación, tiene por principal característica la supresión de los santuarios provinciales y la centralización del culto en Jerusalén (Dt 12; 2 R 23). Por este mismo hecho, la Ciudad santa se convertía en el único lugar de peregrinación. Y desde entonces habría que subir a ella para celebrar las fiestas (Dt 16, 16).

De este modo se reunieron las celebraciones de la primavera, Pascua y Acimos: Dt 16, 1-8. Comparando los vv. 6-7 (la Pascua dura un solo día) y los vv. 3-4. 8 (siete días) de este texto, vemos que no es un texto homogéneo y que el intento de combinar las dos celebraciones es todavía desmañado. El Deuteronomio, además, aporta modificaciones al viejo ritual

²⁵ Aquí seguimos a R. DE VAUX, con preferencia a H. HAAG. Según este último, que sigue a su vez a H. J. KRAUS, "habría que atribuir a Ezequías, y no a Josías, la centralización de la Pascua en torno al santuario de Jerusalén" (*art. citado*, col 1134); H. HAAG da crédito de este modo a 2 Cr 30. Pero "parece, más bien, que el Cronista se ha imaginado la reforma de Ezequías (a la que los libros de los Reyes sólo mencionan brevemente) al estilo de la de Josías y le ha dado como conclusión una Pascua solemne, la cual—por lo demás—sigue menos las prescripciones del Deuteronomio que las del Código sacerdotal. También del Código sacerdotal ha tomado el Cronista la idea de la Pascua del segundo mes, inspirándose en Nm 9, 1-14, en donde volvemos a encontrar los dos rasgos de la falta de pureza ("estar inmundo") y del tener que hacer un largo viaje ("estar de viaje lejos"). Esta regulación de Nm 9, 1-14, se explica por las condiciones existentes después del destierro y por las relaciones entre la comunidad de Palestina y las comunidades de Babilonia y de la Diáspora" (R. DE VAUX, *loc. cit.*, p. 987).

pascual (naturaleza de las víctimas, modo de la cocción, vv. 2, 7), al mismo tiempo que acentúa la significación de los panes sin levadura (v. 3). Por otro lado, al prohibir todo acto sacrificial fuera de Jerusalén, el Deuteronomio dispensaba del sacrificio pascual a las familias que no podían trasladarse a la Ciudad santa, de suerte que los Acimos, en la celebración privada, adquirían grandísima importancia. En esta época fueron "deuteronomizados" los textos de fuente antigua que hemos leído en Ex 12, 21-27; 13, 3-16.

Otro relato de la Pascua solemne de 621 se lee en 2 Cr 35, 1-19. Pero es evidente que este relato fue compuesto desde una perspectiva más tardía: la de los escritores de ambiente sacerdotal que estaban trabajando desde el destierro de Babilonia. En ese momento la fiesta de la Pascua adquiere su fisonomía definitiva. Es prescrita sin referencia al Exodo en Lv 23, 5-8 y Nm 28, 16-25. Y es asociada con la permanencia en Sinaí y considerada incluso como primer aniversario de la salida de Egipto, en Nm 9, 2-14.

Es evidente que los textos P de Ex 12, 1-20, 43-51 en su forma actual se parecen a estos textos del Levítico y de los Números. La redacción última de Jos 5, 10-11 es también de esta misma procedencia; como en Ex 12, 43-51, la Pascua allí es relacionada con la circuncisión, rito de agregación a la comunidad (Gn 17, 10-14; Lv 12, 3), que había llegado a ser obligatoria en una época en que los israelitas han de defenderse contra toda asimilación y contaminación pagana. Todos estos textos muestran, por lo demás, que las cuestiones de pureza, entonces primordiales, tienen su importancia en la celebración de la Pascua.

Las últimas menciones de la Pascua en el Antiguo Testamento se encuentran en la obra del Cronista. Este, al recoger las Memorias acerca de Esdras, describe una gran Pascua celebrada para festejar el regreso de Babilonia y la restauración del templo en el año 515 (Esd 6, 19-22). Seguramente podemos sospechar que todo esto fue alentado por el gobierno persa, ya que para él constituía una ventaja la unidad religiosa de los repatriados. De todos modos, hay dos puntos que merecen atención. Por un lado, la liberación del destierro con el gozo que esta liberación trae consigo, da a la Pascua un suplemento

de sentido, o, más bien, la reactualiza y le asegura una significación directa para quienes la celebran. Por otro lado, queda reservada ahora a los sacerdotes y levitas la inmolación de la víctima pascual, que antaño los laicos podían realizar por sí mismos (Dt 16, 2; Ex 12, 2).

Volvemos a encontrar la misma concepción cuando el Cronista recoge de nuevo, para amplificarlo y completarlo, el relato de la Pascua de Josías (2 Cr 35, 1-19) y cuando nos refiere la Pascua cuya iniciativa atribuye él a Ezequías (2 Cr 30, 1-27). Sin embargo, el Código sacerdotal (Ex 12) continuaba manteniendo el derecho de los jefes de familia y el carácter doméstico del convite pascual.

Los dos caracteres de la Pascua, el de una ceremonia en el templo de Jerusalén y el de un convite familiar, terminaron por combinarse. Y tal era la manera con que se la practicaba al comienzo de nuestra era, en tiempo de Jesús. Se acudía al santuario para la inmolación de la víctima. Y ésta era consumida durante un convite ritual en cada casa particular. Después de la destrucción del templo en el año 70, la Pascua volvió a ser, naturalmente, una fiesta que sólo podía celebrarse ya en familia. Y así continuó siendo en el Judaísmo hasta nuestros días.

El convite pascual tenía que ser un banquete sencillo y grave, religioso y alegre. Israel, el pueblo escogido y librado por Dios, no expresó nunca mejor el sentimiento de su esencial libertad que en su ritual de Pesah. El ceremonial, estructurado por las bendiciones de copas de vino ²⁶, llevaba consigo la consumición del cordero asado con verduras empapadas en salsa roja, la proclamación de los beneficios de Dios y la explicación de la Pascua (inspirada en Ex 12, 26-27; 13, 3-8, 14-15), y finalmente el canto de los Salmos 115-118 del Hallel. Estos ritos fueron codificados, pero sin anquilosamiento, por la Mishna ²⁷.

²⁶ La primera mención que se conoce del uso del vino en el convite pascual, la encontramos en el *Libro de los Jubileos* (M. TESTUZ, *loc cit.*, p. 145). Se bendecía y servía cuatro copas, dos al comienzo del convite y dos al final. Una descripción de la Pascua israelita tradicional puede verse en M. WAXMAN, *Introduction à la vie juive*, M. Michel, pp. 93-97.

²⁷ P. D., p. 249. Encontraremos extractos de la Mishna (indicada por la letra M) así como del Talmud (letras Y y B) traducidos por J. BONSIRVEN, en *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma, 1954), pp. 210-218.

Oigamos un extracto, que nos expresará más elocuentemente que cualquier comentario el espíritu con el que los judíos celebraron siempre la Pascua:

“En toda y toda generación, es un deber para el hombre considerarse a sí mismo como si hubiera salido de Mitsraim. Porque se ha dicho: Y contarás a tu hijo, en aquel día, diciéndole: A la vista de todo esto, Adonai actuó para mí, cuando yo salí de Egipto. No a nuestros Padres solamente, Él los salvó, el Santo. ¡bendito sea!; sino también a nosotros mismos nos salvó en ellos. Porque se dice: Y nos hizo salir de allí, a fin de guiarnos y darnos el país que a nuestros Padres había jurado. Por este motivo, tenemos el deber de dar gracias, alabar, entonar loores, celebrar, ensalzar, exaltar, engrandecer, glorificar y bendecir a Aquel que hizo para nuestros Padres y para nosotros todas esas señales: a Él que nos sacó de la servidumbre hacia la libertad, de la angustia hacia la alegría, del duelo hacia la fiesta, y de las tinieblas hacia la gran luz, y de la opresión hacia la liberación. Y cantemos en su presencia un cántico nuevo: Aleluya”²⁸.

Así, pues, la tradición judía supo estilizar el misterio del Exodo en este convite pascual celebrado en familia y en medio de una atmósfera de renuncia y alegría, y de enseñanza, oración y acción de gracias. Pero lo que más nos asombra en el ritual de este convite es la manera con que dicho ritual hace actual, presente y personal para todos y para cada uno el misterio así sacramentalizado. Como *zikkaron* fiel de la historia del Exodo lo hace revivir de nuevo, no sin mantener y fomentar la expectación de una liberación final, de un cumplimiento definitivo de la Pascua.

¿Instituyó Jesús la Pascua de la Nueva Alianza durante uno de estos banquetes pascuales? La cuestión es una de las más discutidas, porque los Evangelios sinópticos no parecen concordar plenamente con el Evangelio de San Juan. Según los primeros, habría que dar a la cuestión una respuesta afirmativa: Mr 14, 16; Mt 26, 19; Lc 22, 13-15. Pero según Jn 13, 1; 18, 28,

²⁸ Según el ritual de Pesah, traducido al francés por E. FLEG, edición: *Les Textes sacrés*, París 1925, sin paginación. En esta traducción, que es la que nosotros preferimos, *Mitsraim* (que suele escribirse más frecuentemente *Misrayim*) es el calco de la palabra hebrea que significa Egipto. *Adonai* (“Adonay”) es el “Señor”.

la Cena eucarística habría tenido lugar “antes de la fiesta de Pascua”²⁹. Desde luego, nos satisfaría más pensar que Jesús celebró la Pascua judía y que—por este mismo hecho—le confirió un carácter nuevo, una significación nueva. En realidad, aunque esta celebración siga siendo problemática, la intención de Jesús según los textos evangélicos así como la doctrina y práctica cristianas, no parecen dejar duda alguna a este respecto.

El banquete de despedida, celebrado por Jesús con sus discípulos, fue puesto en relación con la Pascua tradicional. El rito que Jesús instituye es “la nueva Alianza en su sangre”: Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25 (Mr 14, 24; Mt 26, 28): necesitaremos el pasaje de Ex 24, 8, para dar todo su sentido a estas palabras. Pero está bien claro que Jesús pretende ponerse Él mismo en lugar de la víctima pascual, y ser—Él mismo—la Pascua, como dirá San Pablo: 1 Cor 5, 7. Es un “memorial” (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 25; *anámnesis* = *zikkaron*), es decir, un rito que actualiza lo que significa. La reflexión cristiana completará, con las palabras de Jesús acerca del Pan venido del cielo (Jn 6, 48-59, en relación con Ex 16, como veremos), la doctrina de la realidad divina y sacrificial de la comunión eucarística. Finalmente, será preciso—para terminar de entrar en la revelación del misterio de la Cena—situarlo dentro del conjunto del misterio de la Redención por la muerte y resurrección de Cristo, con quien el cristiano comulga por medio de la Eucaristía, la cual es el cumplimiento de la Pascua del Exodo³⁰.

²⁹ Acerca de esta cuestión, cuyo interés se ha renovado con los descubrimientos de Qumrán, podríamos leer la nueva tesis de A. JAU-BERT, *La date de la Cène*, Gabalda, 1957. El artículo citado de H. HAAG, cols. 1144-1147, presenta rápidamente las diversas soluciones que se han dado a la cuestión.

³⁰ No hablaremos más de la Eucaristía. Pero, para seguir debidamente la historia de la Pascua israelita, teníamos que llegar hasta la Cena del Señor. Ahora bien, continuar exponiendo la historia de la Eucaristía, o profundizar en su misterio, por muy tentador que fuese, sería sobrepasar con mucho los límites de nuestro estudio del Exodo. Por lo demás, el hecho de vernos obligados a ser breves podría hacernos caer en el peligro de no hablar debidamente de la nueva Pascua. Por este motivo, en las líneas que vienen a continuación, y que sirven de conclusión al estudio sobre Ex 12-13, no hablaremos ya de la Eucaristía ni aludiremos a ella. Sin embargo, todo cristiano que conozca el gran sacramento del amor del Señor, comprenderá fácilmente hasta qué punto nuestras reflexiones sobre la Pascua del Exodo y de la tradición israelita iluminan la doctrina y práctica de la Eucaristía. Entre la inmensa literatura cristiana referente a la Pascua, con-

EL SACRAMENTO DE LA PASCUA

La fiesta de la primavera era la fiesta de la renovación, de la novedad, de la creación. Celebraba la liberación de todos los poderes vitales, el estallido de la vida que rompe las presiones del invierno ³¹.

Dentro de esta línea, pero de una manera muy distinta, no natural, la revelación divina impuso a esta fiesta un sentido que no tenía por sus orígenes. Ya no hay mito. El mito tenía, desde luego, sus grandezas, sus intuiciones y su valor de acción de gracias. Pero tenía también sus sortilegios. Encerraba al hombre en el ciclo elemental de las estaciones del año, y mantenía los simples impulsos de sus instintos. La fiesta de la primavera fue trasformada de manera radical, al convertirse en la celebración de una intervención de Dios en la historia y en el memorial de una salvación divinamente asegurada.

La Pascua es el Paso de Dios: de Dios que ha salvado y que sigue salvando. Esta salvación se efectuó por medio de una discriminación. Los egipcios, por oponerse a la salida de los hebreos y por ende a la voluntad de Dios, conocen la severidad del "juicio" divino. Y sus dioses quedan completamente descalificados. El privilegio del pueblo de Dios es debido a una intervención divina excepcional. Israel, que es una minoría, que es humanamente incapaz de salvarse a sí mismo, es el pueblo que Dios ha adquirido para sí. La celebración de la Pascua será siempre memorial y prenda de este hecho.

Lo esencial de esta salvación es una liberación: el liberar del constreñimiento y la injusticia. Y, puesto que los hebreos son personas que viven en condición de servidumbre, personas

viene saber que hay un verdadero comentario en Ex 12-13, de estilo típicamente patrístico: las "Homilías pascuales" (*Homélies pascales*), traducción francesa de P. NAUTIN, t. I y II, colección "Sources Chrétiennes", Cerf, 1950 y 1953.

³¹ No haremos citas aquí: acabamos de recorrer paso a paso Ex 12-13. Textos, vocabulario, observaciones: todo se halla todavía muy reciente en nuestros oídos. Esta conclusión pretende sólo recordar lo esencial. No nos creemos obligados a recordar de nuevo todas las suerencias que hicimos anteriormente en los análisis.

que están "vendidas" ³², su liberación es un "rescate", una "redención". Descubrimos inmediatamente los caminos de progreso que se abrirán a la reflexión de la fe, a la tradición, a la teología. La liberación de la servidumbre de Egipto será el tipo de la liberación de todas las opresiones y de todos los poderes malignos, de todas las esclavizaciones y cautiverios, de todo lo que es pernicioso y se opone a la libertad de la vida, y, por tanto, del mal, del pecado, de la muerte... Tal es la significación fundamental y riquísima en virtualidades y profundísima de la Pascua.

Según la enseñanza de Ex 12-13, y en particular según el alcance de las palabras tan significativas que hemos encontrado allí, toda esta riqueza se sitúa y revive en el rito sagrado que lleva el nombre mismo de Pascua, y que es una acción litúrgica y sacramental.

La Pascua es una "fiesta" solemne, un "servicio" sagrado, un "orden" establecido por Dios para que se perpetúe, una celebración-aniversario que el pueblo de Dios deberá observar siempre. Es un asunto que concierne a todo el pueblo de Dios, y solamente a él. Ningún miembro de ese pueblo puede dispensarse de tomar parte en él. Y hay que participar todos juntos, en comunidad. La condición es ser verdadero miembro de esa comunidad santa.

La Pascua es un sacrificio que se ofrece, una víctima que se inmola, un banquete en el que se toma parte. El rito sacrificial expresa la soberanía absoluta de Dios y su bondad. Muestra también cuáles pueden y deben ser las relaciones del hombre con Dios. El banquete de comunión le da su pleno sentido, significando la reunión de los participantes con la víctima aceptada por Dios y la unión entre ellos mismos. La actitud es la propia del que está vigilante y a punto de partir. Y el clima es—a un mismo tiempo—clima de gozo y acción de gracias, de austeridad y tensión por el encuentro con el Dios que viene.

Finalmente, o—más bien—ante todo, la Pascua es una sacramentalización. Tal es el sentido, que ahora ya comprendemos, de la palabra imposible de traducir a nuestra lengua, y que vertemos simplemente por "memorial". En efecto, no se trata sólo de una evocación simbólica, por muy expresiva que sea.

³² Compárese: Lv 25, 39-55; Jue 2, 14; 1 R 21, 20; Neh 5, 8; Am 2, 6; Is 50, 1; 52, 3.

Algo tiene lugar, algo se realiza en el presente para los asistentes. El rito está compuesto de señales que actualizan el acontecimiento representado. En una palabra, para la fe hay una certeza: lo que Dios hizo por su pueblo al librarlo del yugo egipcio, lo sigue haciendo en la celebración ritual de la Pascua liberando de sus esclavitudes a los que participan en ella. Y de este modo, de Pascua en Pascua, recibiendo la gracia (que se está renovando sin cesar) de ser cada vez más libre para servir a su Señor, el pueblo de Dios va caminando hacia esa salvación, que es el programa mismo de la historia del mundo, el designio y obra de Dios.

CAPÍTULO VI

EL PASO A LA LIBERTAD

LA SALIDA DE EGIPTO (12, 31-42; 13, 17-22)

En medio del ritual pascual, se encontraba el anuncio de la “décima plaga”, 12, 12-14: pasaje que nosotros hemos vinculado con la historia de dicha plaga. Y lo mismo hicimos con la descripción de la plaga, tal como se encuentra en 12, 29-30 (p. 145). El mismo texto yahvista continúa con los vv. 31-34¹. Ahí comienza el relato de la salida—propiamente dicha—de los hebreos de Egipto. Su partida está contada de una manera que es—a la vez—concisa, sugestiva y muy estilizada. Lo cual tiene la ventaja de reducirlo todo a lo esencial. Pero apenas permite al lector darse cuenta de la fisonomía concreta de los hechos.

La tensión progresiva que daba su carácter dramático a la historia de las “plagas” ha alcanzado su paroxismo con la muerte de los primogénitos de Egipto. Para mostrar lo bruscamente que se rompe la tensión, el escritor hace que los hebreos salgan en la noche misma en que acaba de estallar la desgracia (vv. 29, 30, 31). Sin embargo, la autorización para marchar (v. 31) sigue dándose con miras a la fiesta tradicional de los hebreos en el desierto (no dudando los egipcios—según nos hace ver el texto—de que los hebreos regresarían luego a Egipto), como si tal

¹ Fuentes: J = 12, 31-34. 38-39; 13, 21-22; 14, 5-7. 10-14. 19b, 30-31;
E = 12, 35-36; 13, 17-19; 14, 19a. 20;
P = 12, 37. 40-42; 14, 1-4. 8-9. 15-18. 21a. 21c-23. 26-27a. 28-29.

autorización hubiese sido necesaria para detener la plaga. Comprenderemos, pues, que el Faraón pueda exigir su parte en las gracias de la peregrinación y de los sacrificios que se harán en ella. Tal es el sentido de: "Benedicidme también a mí", en el v. 32. El versículo siguiente da al relato una nota extraordinariamente viva y dramática.

El hacer notar a continuación (v. 34) que la masa destinada a hacer pan o galletas no tuvo tiempo de leudarse, es algo que no carece de naturalidad. Sin embargo, este detalle, repetido con insistencia en el v. 39, no habría sido realizado más que otros, si a la tradición de la fiesta de los Acimos no se le hubiese añadido más tarde como explicación de la costumbre de celebrar esta fiesta con panes sin levadura. Hemos visto en nuestro estudio anterior el origen de esta costumbre y la historia de su inserción en el ritual pascual. Según 12, 8 (P), la Pascua sin levadura habría sido prescrita antes mismo de la salida de Egipto (comparar este v. 8 con los vv. 1 y 12).

Los hebreos pidieron prestados utensilios, joyas y aderezos: vv. 35-36. La misma tradición (E) nos había preparado para este acontecimiento: 3, 21-22; 11, 2. Este préstamo, destinado a permitir que se celebrara convenientemente la fiesta que debía librar a los egipcios de la calamidad en que se hallaban (la décima plaga), no tiene nada de extraño (véase pp. 91 y 144). Pero el historiador conoce toda la historia. Tal es el sentido de la nota triunfal: "Así despojaron a los egipcios."

Muchos comentaristas, comenzando por Tertuliano, se han afanado—citando a Sab 10, 17—por moralizar este acto: los hebreos habrían tenido pleno derecho a resarcirse del salario que no les habían pagado por sus trabajos anteriores: ¡simple compensación! Este esfuerzo de justificación parece que no es necesario. La tradición cristiana y literaria se ha complacido en utilizar el tema del "despojo de Egipto", interpretándolo en el sentido de que las riquezas de los paganos y principalmente su cultura se convierten en propiedad del pueblo de Dios y sirven de esta manera para su desarrollo y progreso. Así, la civilización grecorromana o el humanismo moderno proporcionan a la Iglesia nuevos medios de desarrollo. Cada uno es libre de hacer semejantes consideraciones. Pero se trata de pensamientos ajenos al Exodo. Y las escasas palabras de 12, 36, que se toman como base para tales reflexiones, no son más que un pretexto.

Esta observación bíblica permitiría suponer la existencia de excelentes relaciones entre israelitas y egipcios: relaciones de vecindad (3, 22; 11, 2), en un nivel simplemente popular. Las dificultades eran con la autoridad y la administración.

Sukkot, v. 37, no ha sido identificado. Su nombre, que es hebreo, significa "tiendas" o "cabañas"². Para decirlo con otras palabras: significa campamento. Piensan generalmente que esta primera etapa se sitúa en la parte oriental del Wadi Tumilat (p. 48). La distancia que hay que recorrer entre Ramsés y este lugar habría sido de cincuenta a sesenta kilómetros.

La cifra de "seiscientos mil hombres de a pie, valientes", es decir, hombres en estado de combatir (lo cual excluye a los niños, mujeres y ancianos), causaría un poco de sorpresa, si verdaderamente hubiera que traducir así el texto. Lo mismo ocurre en Nm 11, 21, y, con mayor precisión, en Ex 38, 26; Nm 1, 46; 3, 32; 26, 51 (textos P). El total sería unos dos o tres millones de personas. La cifra de la población total de Egipto (seis a ocho millones como máximo) así como las inverosimilitudes del desplazamiento de semejante masa en las condiciones expuestas, nos invitan a preguntarnos qué es lo que dice verdaderamente el texto.

No debe excluirse una exageración que proceda—a un mismo tiempo—del progreso de la tradición y del género literario. Por otro lado, no cabe la menor duda de que los escritores bíblicos no han tenido la misma manera que nosotros de contar o, más bien, de fijar sus cálculos. No seríamos fieles a lo que ellos quisieron decir, efectuando simples trasposiciones de su lengua a la nuestra. Pero indudablemente, aquí como en otras partes³, la palabra *eleph* no debe traducirse por "mil" sino: por familia, clan, unidad colectiva, grupo. Seiscientos grupos representan ya un conjunto imponente, pero no imposible, y calculado con mucha aproximación.

Eran grupos heterogéneos, "grande multitud de toda clase de gentes", v. 38. Habría entre ellos semitas que no fueran descen-

² Es el nombre de una localidad de Palestina: Gn 33, 17. Es también el nombre de la fiesta israelita de los "Tabernáculos" o, mejor, de las Cabañas: Lv 23, 34.

³ Véase la justificación y ejemplo en P. D., p. 157. Sobre los principios generales de interpretación de las cifras de la Biblia, véase *ibid.*, pp. 156-161.

tes de Jacob. Y habría también personas que no fueran semitas. E incluso egipcios (cf. Lv 24, 10; Dt 29, 10; Jos 8, 35). Serían personas oprimidas o insatisfechas, que se juntaron a los que marchaban, en cuanto comprendieron que su camino podía ser el de la libertad. En Nm 11, 4, se llama a esta multitud "amasi-jo". Según Ez 20, 8; 23, 8, los israelitas de entonces no tenían aspecto muy claro; estaban muy egipcianizados; sus tradiciones eran bastante vagas y se hallaban contaminadas. No les resultaba difícil a otras personas solidarizarse con ellos. Así que, en este momento de la salida, es muy inexacto hablar de "raza" israelita (como también lo será más tarde; cf. p. 168).

"El tiempo que los hijos de Israel habitaron en Egipto fue cuatrocientos treinta años", v. 40. En Gn 15, 13, encontramos esta misma indicación, pero redondeada en "cuatrocientos años". No podemos basarnos en estos textos para establecer una cronología histórica exacta. La duración que se nos indica, es sólo aproximada. Eso, en el caso de que no encierre algún simbolismo ⁴.

⁴ A propósito de la cifra de 480 años, que leemos en 1 R 6, 1, "se ha advertido desde hace tiempo que podría tratarse simplemente de un número simbólico, que formara parte de los cuadros de compartimentos simétricos, de alguna manera "prefabricados", por medio de los cuales los orientales creían dar a la historia una forma inteligible y expresar la filosofía de la misma... En el caso que ahora nos ocupa, el espacio de 480 años corresponde a 12 generaciones de sumos sacerdotes, de 40 años cada una. Al situar el Exodo 480 años antes de la construcción del Templo, se ponía 12 generaciones de sumos sacerdotes entre la erección del Tabernáculo del desierto, prefiguración del Templo, y la realización de dicho Templo. Asimismo, se contaban otras 12 generaciones, es decir el mismo lapso de 480 años, entre la construcción del Templo y su restauración por Zorobabel. Podemos suponer incluso que la duración de 430 años que se atribuye a la permanencia de los hebreos en Egipto (Ex 12, 40), está determinada por el mismo sistema artificial. En efecto, esta duración, completada por los 50 años de intervalo necesarios entre la construcción del altar de Bethel por Jacob y la bajada de éste a Egipto, daría como resultado este mismo espacio de 480 años, es decir 12 generaciones, entre la edificación de ese primer altar y la instalación del Tabernáculo. Esto no quiere decir que una cronología sagrada de este tipo se halle totalmente desprovista de objetividad. Pero, al estar sistematizada de esta manera, no puede ser—en el mejor de los casos—más que una aproximación a la que no debe uno ceñirse demasiado" (E. DRIOTON, *La date de l'Exode* en "Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.", 1955, pp. 41-42).

La versión griega ha añadido: "y en Canaán". Se interpreta generalmente que esta adición se refiere a la permanencia de los Patriarcas en Palestina antes de que Jacob bajase a Egipto. Pero parece que es preferible pensar que los traductores griegos quisieron despertar la atención sobre el hecho de que los israelitas estuvieron simultáneamente en Egipto "y en Canaán" durante cuatro siglos. Para decirlo con otras palabras: algunos jacobitas se quedaron en Palestina, o bien regresaron a ella; y mientras tanto, otros hermanos suyos permanecieron en Egipto.

La expresión "en el mismo día" (literalmente: "en el hueso de aquel día", es decir, en su sustancia misma), en el v. 41, debemos tenerla en cuenta por su sabor profético. Significa no una fecha histórica, sino un momento crítico de la historia, un acontecimiento de importancia decisiva. Apreciaremos bien este sentido, si leemos textos sacerdotales (posteriores a la era profética) como Gn 7, 13; 17, 23; Ex 12, 17: el contexto muestra suficientemente cómo hay que entenderlos.

El sentido del v. 42, que tiene todas las apariencias de ser una adición, es muy hermoso: Dios ha montado la guardia en esa noche del Exodo para salvar a su pueblo. Y, a imitación suya, sus fieles velarán todos los años en la noche en que se celebre el aniversario de la salvación. Parece, pues, que el redactor de esta observación piensa en la fiesta de la Pascua y en su significación.

El historiador elohista se expresa, en los vv. 17-19 del capítulo 13, en el lenguaje de la fe iluminada por los acontecimientos ulteriores. Se evocan los obstáculos "providenciales" que constituyen los medios de que Dios se sirve para guiar a los peregrinos. La perspectiva de guerra es el riesgo de encontrarse con los palestinos del Sur, hostiles a la llegada de esas nutridas bandas que habían escapado de Egipto. Y así ocurrirá más tarde: Nm 14, 39-45; 20, 14-21. Pero, indudablemente, los israelitas guiados por Moisés tienen ya conciencia del carácter que ha tomado su salida, y temen ser detenidos en los puestos militares que vigilan, principalmente desde Seti I, los caminos que van hacia el Este.

Así, pues, no toman el camino que conduce directa y normalmente de Egipto a Canaán, siguiendo el litoral del Mediterráneo desde Pelusa a Gaza, pasando por el Ras Kasrum y Ra-

phia⁵. Se dirigen hacia el Sur. El "Mar de Juncos", nombre que puede designar también un golfo en la costa mediterránea (p. 51), es aquí el Mar Rojo (como en Ex 10, 19; 15, 4. 22; Jos 2, 10; 4, 23; Dt 1, 40; 2, 1; 11, 4).

En la visión simplificada del escritor, el pueblo que avanza está bien ordenado y equipado. La momia de José es "el símbolo de todo el Israel egiptizado que Yahvé ha ido a buscar a Egipto" (M. BUBER). La observación sobre el traslado de esta reliquia, v. 19, se sitúa entre Gn 50, 25-26 y Jos 24, 32. Es interesante, porque muestra que el autor tiene conciencia de la continuidad de la historia sagrada, del vínculo que existe entre la historia de los Patriarcas y la del pueblo de Moisés. Con esta observación, el narrador no deja duda alguna sobre el carácter definitivo de la salida de los hebreos.

El v. 20 (P) enlaza con 12, 37, y muestra bien a las claras que los vv. 17-19 son una adición o sobrecarga. Etham, localidad no identificada, está "al extremo", es decir, al borde del desierto. Podemos, pues, suponer que los israelitas se dirigieron hacia el Este, como si fueran a tomar el camino que conduce a Palestina a través del Negev, y que es un camino que cae más al Sur que el del litoral.

Con el texto yahvista de los vv. 21-22, nos hallamos en presencia de la célebre "columna" de nube y de fuego que acompañará a los hebreos en su marcha. Dada la importancia de esta "nube", que constituye un verdadero tema teológico a lo largo de toda la Biblia, le reservaremos un estudio especial al fin de este capítulo. Bastará por ahora hacer notar que la nube representa en cierto modo la presencia de Yahvé que camina delante de los hebreos o en compañía de ellos.

EL PASO DEL MAR (14, 1-31)

Para entender el capítulo 14, es muy instructivo leer primero por separado, y según su concatenación respectiva, los textos de las dos tradiciones que constituyen el relato. Los escasos

⁵ Este camino es llamado—por anticipación—"el camino de la tierra de los filisteos", ya que los filisteos no se establecieron en el Suroeste de Palestina sino en el siglo XII.

retonques elohistas que encontramos, carecen de importancia, a no ser en los vv. 19-20.

El relato yahvista es mucho más psicológico: hace notar los sentimientos del Faraón y de los egipcios, vv. 5-6, los de los israelitas, vv. 10-12. Y en él el antropomorfismo está muy acentuado, vv. 24-25. Pero en cuanto a indicación de detalles y observaciones verdaderamente históricas: de eso, nada. El relato, que tiene gran viveza, es más interesante por la manera con que es llevado que por las informaciones que proporciona.

El texto sacerdotal parece más rico en datos precisos, a causa del v. 2. Pero, en realidad, está compuesto de pensamientos mucho más que de descripciones propiamente dichas: los temas del endurecimiento del Faraón, vv. 4, 8, 17, y de la manifestación exterior de Yahvé, vv. 4, 17-18, ocupan buena parte del mismo. Y, aunque parece hablar de Dios de una manera menos resueltamente humana, sin embargo, sustituye el "recio viento oriental" del Yahvista, v. 21b, por la acción directa de Yahvé, vv. 21a, 21c, 26-27. En cuanto a las fórmulas hiperbólicas, no faltan: todo el ejército, todos los caballos, carros y jinetes..., vv. 17, 23, 26, 28.

El hecho global de una salida de Egipto conseguida a duras penas y en virtud de un milagro, es un hecho indudable en la tradición de Israel y en la historia. Un examen más detallado acabará de convencernos de la verdad de esta afirmación. Y nos mostrará además que se recuerdan circunstancias históricas del suceso.

El v. 2 (P) de este capítulo 14 dobla de algún modo a 13, 17 (E), si es que no dobla también a 13, 20 (J). Volvemos a encontrar su contenido en Nm 33, 7. Pihahiroth, Migdol, Baalsaphon son puntos que parecen hallarse al Sur de los Lagos Amargos. Los hebreos debieron de bordearlos por la orilla occidental, lo cual les puso en presencia de una gran superficie de agua. Esta, según parece, formaba entre los Lagos Amargos y el Golfo de Suez, canales de escasa profundidad y susceptibles de variar de nivel con las mareas del Mar Rojo⁶.

⁶ Tenemos en cuenta los estudios de C. BOURDON, citados en la página 52, nota 38. Las mismas localizaciones e itinerarios acaban de ser resueltamente defendidos de nuevo en la obra de P. LEMAIRE y D. BALDI, *Atlas Biblique*, Louvain [Lovaina] 1960, pp. 87-89. La configuración geográfica evocada sería la de la región hasta aproximada-

El v. 5 nos recuerda la historia de las "plagas": una vez más el Faraón pretende retirar su palabra e impedir una salida que (ahora no cabe ya duda alguna) tiene todas las características de una huida. El escritor no escatima los efectos: el Faraón toma "consigo a su pueblo", y "unce su carro", y toma "todos los carros de Egipto", vv. 6-7. Esto es demasiado. Es —sobre todo— dar un tono épico al asunto. En el lenguaje de un cronista exacto, esto querría decir que el gobierno había enviado un destacamento montado en carros⁷. En cuanto a la manera de hablar del Faraón (que desaparece de escena desde el v. 10), no prueba necesariamente que el monarca participe de la operación. Se trata de una de tantas reducciones literarias o personificaciones que son corrientes al narrar la historia.

El escritor yahvista, una vez que ha llegado al momento crucial, v. 10, pone la nota dramática: el terror de los israelitas al darse cuenta de que son perseguidos. Este pánico no tarda en trasformarse en recriminaciones que nos recuerdan el pasaje de 5, 20-21. ¡No será esta la última vez que las oigamos! Según las palabras que se ponen en labios del pueblo, se produce entre los expedicionarios un cambio radical de opinión: antes no querían morir bajo los malos tratos de los egipcios, y deseaban ir a "servir a Yahvé". Pero ahora desean otra vez "servir a Egipto" antes que correr el riesgo de morir en el desierto⁸. El drama del Exodo consiste en esta doble actitud. Y lo mismo ocurre con todo el drama del pueblo de Dios a lo largo de la historia.

La respuesta de Moisés, vv. 13-14, podría servir de exergo al capítulo de la salida de Egipto. Su lenguaje es admirable. Nos recuerda las frases de los profetas que aparecerán desde el siglo VIII. Y principalmente a Isaías: "No temáis; estad firmes, y ved la salvación que Yahvé hará hoy con vosotros; porque

mente el siglo VII antes de nuestra era. No cabe duda de que la parte de la hipótesis es grande. Pero hemos comprendido ya que esto afectaba poco al alcance y significación del relato bíblico.

⁷ "Indudablemente, se trata de un cuerpo de tropas tomadas de las guarniciones más próximas" (P. LEMAIRE, *loc. cit.*, p. 89).

⁸ "Este discurso hace resaltar, con estilo auténticamente bíblico, el contraste "Egipto-desierto", concluyendo cinco de los siete miembros del discurso con la palabra "Egipto" y dos con la palabra "desierto": la vida de esclavitud en Egipto les parece mejor que la muerte en el desierto" (M. BUBER, *loc. cit.* p. 103).

los egipcios que hoy habéis visto, nunca más para siempre los veréis. Yahvé peleará por vosotros. Y vosotros seréis meros testigos."

Moisés es aquí plenamente el hombre de la fe. Una fe pura. En efecto, lo que se ve—los egipcios y su poder que se alza—es precisamente lo contrario de lo que hay que creer. Y lo que hay que creer es Yahvé, el todopoderoso invisible. Confianza absoluta en Dios que no es sólo una idea, sino que en el peor momento de una situación crítica y al borde de un peligro inminente, lo arriesga todo.

Hay ruptura en el v. 15. Es la ruptura del paso de una tradición a otra. No es Moisés quien ha clamado a Dios, v. 10, sino los israelitas. Es fácil comprobar que los vv. 15-18 son paralelos a los vv. 10-14. Y constituyen una segunda manera de decir la misma cosa.

Los israelitas han de avanzar, aunque el mar les cierre el camino. La vara de Moisés (pp. 92-93) indica—a la vez—la dirección que hay que tomar, la orden del caudillo y el milagro de Dios. Porque habrá milagro, en el sentido de que circunstancias excepcionales intervendrán en favor de los hebreos en el momento preciso en que éstos, entre el ejército enemigo y el mar que normalmente les cierra el paso, parecen estar irremediablemente perdidos.

Nos damos cuenta de que los autores bíblicos no conocen la manera exacta con que las cosas ocurrieron en aquellos lugares. Ofrecen del hecho esencial una presentación y explicación religiosa, la cual—por lo demás—también es exacta, ya que verdaderamente Dios lo ha dirigido todo. El retoque elohista que la redacción ha incluido, vv. 19a, 20, va todavía más lejos en la interpretación "teológica", al traducir el efecto de las causalidades naturales por la expresión "el mensajero de Yahvé": expresión que designa el medio de que Dios se sirve para intervenir (p. 257). El inciso del Yahvista, que se mezcla aquí con el texto elohista, sustituye ese "*malak*" por su propia concepción de esas mismas causalidades, haciendo reaparecer la "columna" de nube. Así, pues, según el lenguaje de los diversos autores bíblicos, Yahvé, "ángel" de Dios, "columna" de nube, circunstancias naturales (tempestad, cf. p. 205), son una misma cosa: son maneras diferentes de expresar la misma realidad.

Llegamos, finalmente, al momento decisivo, vv. 21-22: "Y extendió Moisés su mano sobre el mar, e hizo Yahvé que el mar se retirase por recio viento oriental toda aquella noche; y volvió el mar en seco, y las aguas quedaron divididas. Entonces los hijos de Israel entraron por en medio del mar, en seco, teniendo las aguas como muro a su derecha y a su izquierda."

Se trata, pues, de un viento poderoso que secó e hizo practicable (convirtiéndolo, al menos, en vadeable) el brazo de mar de aguas poco profundas ante el que se habían detenido los hebreos. Cuando se meten a cruzar el mar por el paso que se les ha preparado de esta manera, ven que el agua está a un lado y al otro, a alguna distancia de ellos. El escritor manifiesta su impresión utilizando una comparación. Pero su manera de hablar no nos autoriza para imaginarnos masas de agua suspendidas verticalmente, como fantásticas cascadas maravillosamente inmovilizadas⁹: prodigio que no habría podido menos de impresionar a los espectadores egipcios y de causar algún efecto sobre ellos. Es más sencillo, y sobre todo más conforme con la letra misma de la Escritura, abstenerse de tales fantasías de la imaginación. El tono adoptado por el autor sacerdotal es tan enfático y épico, como vamos viendo cada vez más, vv. 26-29, que no nos permite confundir la realidad concreta y el modo de expresión. Haciéndose aún más poético, se convertirá en un cántico en el capítulo 15 (véase 15, 8).

Los egipcios les siguieron, v. 23 (P). Según el Yahvista, v. 24, nos encontramos en la última parte de la noche. El autor, para evocar los sucesos, utiliza un lenguaje intensamente antropomórfico, a fin de mostrar que Dios está actuando. En el v. 25, no es difícil comprender lo que quiere decirnos: los carros quedan atascados. En el v. 24, "Yahvé en columna de fuego y nube", ¿no será una manera de expresar que la tempestad, rayo y oscurecimiento del cielo, se desencadena, anunciada por el "recio viento" del v. 21? Nuestro estudio sobre la "nube" bíblica nos

⁹ Pensamos, claro está, en las historias sagradas ilustradas y en muchas otras ilustraciones. Y lamentamos una vez más el desequilibrio que originan en la presentación del mensaje bíblico y de la Palabra de Dios. El que Dios haya salvado a los israelitas con cierta economía de medios, es—indudablemente—mucho más revelador. Con toda exactitud, podemos afirmar que eso es precisamente una revelación para la fe.

inclinará a pensar así. En efecto, parecería que los israelitas, con ocasión de su paso memorable, se han beneficiado de condiciones meteorológicas que la memoria de la tradición pudo simplificar en el "fuego y nube" que ulteriormente quedaron estilizados. Los Salmos 77, 16-21 (véase v. 19) y 114, 1-8 (véase vv. 4-7) parece que han conservado este recuerdo, asociando la tempestad (en términos tan enérgicos, que pensaríamos incluso en alguna sacudida sísmica) con el acontecimiento del paso del Mar Rojo.

Pero la tempestad no duró. El viento, al cesar, y quizás también una rápida pleamar, hicieron que los egipcios que se habían adentrado en el paso fueran sorprendidos por las aguas. Y esto para ellos fue la catástrofe. El autor sacerdotal, vv. 26-29 (exceptuando 27b), hace que intervenga la mano de Moisés para que las aguas que habían sido separadas volvieran a su sitio, v. 21. Su lenguaje ha llegado a hacerse tan oratorio, que no nos sentimos tentados—ni mucho menos—a entender a la letra el "ni uno" del v. 28 (con el cual versículo compararemos Jos 11, 8-15; y haremos bien en pensar, igualmente en el texto sacerdotal del relato del Diluvio en Gn 7-8). Nos hallamos en plena epopeya. Y el resumen-conclusión formado por el v. 29, añade a esta epopeya su última nota insistente. El acento carga sobre el desastre de los egipcios y sobre el éxito de los israelitas que logran atravesar el mar. Y esto basta.

Esta conclusión es repetida por el Yahvista, en términos que nosotros nos atreveríamos a calificar de más bellos, más ricos de sentido, vv. 30-31: "Así salvó Yahvé aquel día a Israel de mano de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a la orilla del mar. Y vio Israel aquel grande hecho que Yahvé ejecutó contra los egipcios; y el pueblo temió a Yahvé, y creyeron a Yahvé y a Moisés su siervo".

El que ha escrito estas líneas es un teólogo. Ha comprendido y expresado la significación del paso del Mar Rojo. Dios se manifestó en el acontecimiento. "Israel vio". Fue una revelación de la soberanía absoluta de Dios. Fue una palabra de Dios, oída por Israel. Su consignación bíblica es una proclamación de la salvación: una proclamación para ser aceptada por la fe.

Aunque las cosas sucedieran de una manera o de otra, en forma más o menos natural, más o menos excepcional, lo importante es que el acontecimiento fue comprendido desde dentro, que la fe "vio" cuál era el poder que estaba realmente actuando, el poder incomparable y único de Dios. De ahí nació

“un asombro que ya nunca se podría borrar” (BUBER). Y, tomándolo como punto de partida, era lícito hablar de milagro, aun en el caso de que el suceso pudiera explicarse por la naturaleza de las cosas y por la historia, aun en el caso de que debiera alegarse la intervención del viento, de la marea baja, de la tempestad o de cualquier otro proceso natural¹⁰

EL CANTICO DE LA VICTORIA DE DIOS (15, 1-21)

Cantaré a Yahvé,
que se ha manifestado poderosamente:
al caballo y al caballero, ¡los arrojó al mar!

Mi fortaleza y mi cántico es Yah.
Y ha sido mi salvación.
Él es mi Dios, yo le alabaré;
Él es el Dios de mi padre, yo le exaltaré,
Yahvé es varón de guerra.
Yahvé es su Nombre.

Los carros de Faraón y su ejército,
los arrojó al mar.
Y sus capitanes escogidos
se hundieron en el Mar de Juncos.
El abismo los cubrió,
descendieron a las profundidades como una piedra.

Tu diestra, Yahvé, ha sido magnífica en su fuerza.
Tu diestra, Yahvé, destrozó al enemigo.
Y con la grandeza de tu poder
destruyes a tus adversarios,
das rienda suelta a tu furor,
y los devora como paja.

Al soplo de tu aliento
se amontonaron las aguas;

como una masa, la corriente se detuvo,
cuajáronse los abismos en el fondo del mar.

El enemigo dijo:
Perseguiré, alcanzaré,
heredaré botín,
me saciaré de él.
Desenvainaré mi espada;
caerá sobre ellos mi mano.
Soplaste con tu viento,
los cubrió el mar.
Se hundieron como plomo
en las impetuosas aguas.

¿Quién como tú, oh Yahvé, entre los dioses?
¿Quién como tú, magnífico en tu santidad,
terrible en tus glorias, hacedor de maravillas?
Extendiste tu diestra.
La tierra los tragó.

Tú has guiado, en tu bondad,
a este pueblo por ti rescatado;
Tú lo has conducido con tu poder
a donde habita tu santidad.

Lo han oído los pueblos, y tiemblan,
el terror se apoderó de los habitantes de Filistia.
Los príncipes de Edom se estremecieron;
se ha apoderado el espanto de los jefes de Moab;
desfallecen todos los moradores de Canaán.
Caen sobre ellos el pavor y el terror.
Por la fuerza de tu brazo, se quedan como la piedra,
hasta que pasa tu pueblo, oh Yahvé,
hasta que pasa el pueblo que tú has adquirido para ti.

Tú los introducirás y los plantarás
en el monte de tu heredad,
en el lugar de tu morada, que tú has preparado, oh Yahvé,
en el Santuario que tus manos han fundado.

¡Yahvé reina para siempre y sin fin!

¹⁰ Podría leerse provechosamente el capítulo de M. BUBER sobre el “milagro del mar”, pp. 86-93.

¡Maravilloso fervor y entusiasmo admirable! Aquí el comentarista no podría continuar su forma habitual de hacer observaciones. Con la poesía hay que tener las debidas consideraciones. Este poema es un salmo cuyo movimiento hay que sentir. Es una alabanza de Dios, a quien hay que celebrar. Debemos escucharla con los sentimientos de la poesía y de la oración. Y debemos escucharla—a un mismo tiempo—en sí y como algo que viene de muy lejos. Porque aquí tenemos el cántico nacido del corazón de un pueblo transportado de gratitud hacia Dios que le ha colmado de favor. Las palabras son hermosas. Y las palabras son también vigorosas, magníficas, terribles.

Israel conoció horas tan dramáticas, vivió en tiempos tan difíciles, tuvo que soportar tanta oposición, que, aun en medio de la seguridad vigilante de un país protegido por la Jerusalén de David y de Salomón, de Ezequías y de Josías, este pueblo conservó energía en su verbo y acentos sumamente viriles para celebrar la fortaleza de su Dios, que era su salvador y su rey.

Este brote de lirismo épico está compuesto de estrofas irregulares, en las que no podríamos ver más regla que la de la repetición incesante del tema de la victoria de Yahvé. Las dos terceras partes del poema cantan el extraordinario triunfo del paso del Mar Rojo. El pensamiento fundamental es que los egipcios perecieron en el agua. Y ahí está el milagro. En efecto, los hombres pueden vencer a sus enemigos en los campos de batalla. Pero no hay poder humano que sea capaz de aniquilar al adversario, hundiéndolo hasta el fondo del abismo, como se hunden las piedras o el plomo.

El poeta canta también la victoria de Yahvé sobre los pueblos del Sur de Palestina, con ocasión de la penetración de los israelitas en el país. Es una visión retrospectiva, claro está, y extraordinariamente simplificadora, ya que la conquista fue—en realidad—larga, azarosa y difícil, y sólo se terminó en tiempo de David. Todo el vocabulario del pánico cae sobre los que resisten a Dios. Los acentos son los mismos que encontramos en la *Iliada*, en la *Eneida* y en el *Cantar de Rolando* y en todas las epopeyas nacionales. Pero lo que el bardo hebreo quiere proclamar es la fortaleza de su Dios y la salvación que ha proporcionado a su pueblo. En el horizonte está el Monte santo, la Morada del Dios magnífico y bueno, el Lugar único, en donde Israel—cerca de su Señor—disfruta de sus delicias.

Como punto de partida de esta composición, debió de existir un primer cántico, de expresión menos acabada, menos clásica, y que no celebrara más, que el paso del Mar Rojo. Los vv. 20-21 evocan seguramente este origen del cántico (el v. 19, que reproduce en parte a 14, 27-29, se presenta aún—en cierto modo—como una conclusión). El verso puesto en labios de Myriam, “profetisa” por ser portavoz de Dios, tiene visos de ser muy antiguo.

El poema actual, refundido y completado, se remonta verosímilmente a la época real. Su perfección literaria nos haría pensar en la época de Isaías o del Deuteronomio. Tal vez es un poco más antiguo. Quizás ocupó un lugar junto a muchos salmos de la gran época. Esto nos inclina a pensar que fue compuesto (por lo menos, tal como ahora lo conocemos) o, desde luego, utilizado para una liturgia de fiesta. La celebración pascual en Jerusalén, desde el momento en que se formó, no debió de tardar en adoptarlo.

La redacción definitiva del libro del Exódo proporcionó a este salmo su lugar más adecuado. Es un hecho evidente. Y, así, jamás quedarán disociados el memorial, la narración y el cántico de salvación. Puesto que formaba parte de la liturgia de la Pascua judía, el llamado “Cántico de Moisés”, que es el cántico de todo el pueblo salvado por Dios, se encuentra también en el oficio cristiano de la vigilia pascual. En la liturgia eterna, es el cántico de los “vencedores”: Ap 15, 2-4.

EL BAUTISMO DEL PUEBLO DE DIOS

Han hecho falta quince capítulos llenos de hechos, doctrina y meditación, para conducir al oyente de la Palabra bíblica de Dios hasta el acontecimiento—determinante entre todos—de la “salida de Egipto”. Pero no sólo esos capítulos captan la atención y la mantienen sobre el tema principal de toda la revelación del Antiguo Testamento.

Las partes más antiguas del Pentateuco: Nm 23, 22; 24, 8 (y también Gn 15, 14; 50, 25; Ex 20, 2 e indudablemente Ex 23, 15; 34, 18; Nm 22, 5), los más antiguos relatos bíblicos: Jue 6, 13; 1 Sm 4, 8 (y también Jos 24, 5-8; 1 Sm 10, 18; 12,

8; 2 Sm 7, 6. 23), hacen alusión al acontecimiento como a la referencia básica de toda la historia de Israel. Es verdad primordial en la predicación de los profetas (citas en la p. 27) y tema mayor para la liturgia y el canto sagrado, en la época de los reyes (véase *ibidem*). Y cuando, al fin de este período, los profetas, sabios y maestros espirituales de ambiente deuteronomico quieran profundizar en el misterio de su pueblo y de la historia del mismo, beberán en la gran revelación que significó la salida de Egipto (citas en la p. 28). Esta revelación es el artículo de fe que se recita en las ocasiones corrientes u oficiales de la vida religiosa: Dt 26, 5-9. Esta revelación permitirá al Israel postexílico (textos levíticos, p. 29) construir su gran Torah en torno a ella como en torno a un gran centro de cristalización.

¿Por qué surgió este artículo de fe—artículo primario y fundamental—sino porque Israel habría podido permanecer en Egipto, quedar allí esclavizado definitivamente, y desaparecer así de la historia? Tal habría sido el trascurso normal de las circunstancias. Según todas las verosimilitudes, Israel no habría “salido” jamás de allí sin la intervención imprevisible y magnífica del poder y bondad de Dios hacia su pueblo.

Así, el paso del Mar Rojo se ha convertido para siempre en la “señal” de la salvación. No deberíamos, pues, asombrarnos de que ya en el texto mismo del Exodo, y luego en el Salterio (Sal 66, 6; 77, 14-21; 78, 13; 106, 8-12; 114, 1-2; 136, 11-15), y más todavía en el libro de la Sabiduría (10, 18-20; 19, 7-10), el lenguaje adquiera vuelos de epopeya y no vacile en usar las fórmulas más generosas y grandiosas para celebrar este acontecimiento. Ahora bien, la tradición nos exige una reflexión todavía más profunda.

Con ocasión del “milagro del mar”, los israelitas fueron divinamente salvados de la servidumbre de Egipto y de ser devorados por las aguas. Hasta tal punto, que el Mar y Egipto terminan por confundirse como si fueran un único enemigo, un único peligro, del que Dios ha triunfado al librar a su pueblo.

El agua, el océano, esa masa misteriosa aparece generalmente como un poder anárquico y temible. Es una especie de monstruo: Sal 74, 13; 89, 11; 104, 26; Is 27, 1; 51, 9-10; Job 7, 12; 26, 12-13, a quien sólo Dios puede vencer: Hab 3, 8. 15; Nah 1, 4; Jer 5, 22; Sal 74, 13; 77, 17; 89, 10-11; 93, 3-4; 104, 6-9; Pr 8, 24-29; Job 38, 8-11. Es el símbolo de todo peli-

gro, de toda desgracia y de todo mal: Sal 18, 5; 32, 6; 42, 8; 46, 4; 66, 12; 69, 2-3. El mar es el abismo de la perdición.

Pero Dios puede sacar de ese abismo. Y se le dirigen oraciones para que lo haga (véanse los salmos citados anteriormente). A Israel le gustó cantar la historia de Jonás, salvado por Dios—a un mismo tiempo—del mar, del monstruo, del sheol, de la angustia y de la muerte: Jon 2, 3-7. El ser salvado de esta manera es revivir, es una verdadera resurrección: obra únicamente de Dios.

El pueblo de Dios, cuando descendía al Mar de Juncos, iba a la muerte. Pero pasó a través de la muerte. Fue salvado, resucitado. Y comienza una nueva vida.

¿No es éste el mismo lenguaje de la teología paulina del bautismo? El bautismo es una acción redentora de doble efecto: la liberación de una servidumbre y la instauración de una vida nueva. Tenía que aparecer necesariamente la relación entre el bautismo y el paso del Mar Rojo. San Pablo es el primer testigo cristiano de esta tradición: “No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y todos pasaron el mar... Mas estas cosas sucedieron como ejemplos para nosotros... Y estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos a nosotros” (1 Cor 10, 1-2. 6. 11).

El paso del Mar Rojo, que es un bautismo “en la nube y en el mar”, es decir, un bautismo gracias a la acción de Dios presente en la “nube” y por medio de la travesía del agua mortal, el paso del Mar Rojo—digo—será siempre el tipo de nacimiento “del agua y del espíritu” (Jn 3, 5). Y así como los hebreos estaban “en Moisés” como en aquel que encarnaba la salvación efectuada por Dios, así también los cristianos, “todos” (Pablo insiste en ello), que forman entonces un solo cuerpo (1 Cor 12, 13), son insertados vitalmente “en Cristo”, teniendo este “en” un sentido de movimiento “hacia” Él y de permanencia “en” Él, por medio del sacramento de la regeneración (Ro 6, 3; Gal 3, 27).

También Cristo tuvo que pasar por la muerte antes de resucitar. Así que “todos los que hemos sido sumergidos (sentido del verbo “bautizar”) en Cristo Jesús, hemos sido sumergidos en su muerte. Porque somos sepultados juntamente con Él para muerte por el descenso (bautismo), a fin de que como Cristo

resucitó de los muertos por el poder manifiesto del Padre, así también nosotros avancemos en novedad de vida" (Ro 6, 3-4).

Comprendemos ahora que el bautismo haya adquirido con toda naturalidad un lugar destacado en la liturgia de la Vigilia pascual ¹¹.

EL MISTERIO DE LA NUBE

El relato del paso del Mar Rojo nos ha puesto súbitamente en presencia de una "nube" que, durante la noche, era "fuego" y que "se mantenía derecha", como una "columna", según suele traducirse generalmente, y que hacía función de guía y protectora de los hebreos desde su salida de Egipto: 13, 21-22; 14, 19-20. 24.

Volveremos a encontrarla pronto en el desierto, al otro lado del Mar Rojo: 16, 10. Y luego, en las horas solemnes del Sinaí: 19, 9. 16; 24, 15-18. Finalmente, con la visión de esta nube terminará el libro del Exodo: 40, 34-38.

Para comprender todo lo que se nos quiere dar a entender con ello, hay que tener en cuenta—además—algunos textos sobre la nube que se leen en los capítulos 10-12 del libro de los Números. Finalmente, para escribir como es debido la his-

¹¹ Aquí podríamos hacernos grandes e importantes reflexiones. Pero no es posible insistir en ellas sin correr el riesgo de sobrepasar los límites de nuestro estudio. Para el estudio de la tipología del bautismo entre los Padres, y para la meditación cristiana del misterio de la regeneración y del sacramento de la iniciación, podríamos consultar principalmente: J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Beauchesne, 1949, páginas 152-176, y *Bible et Liturgie*, Cerf, 1950, pp. 117-135. Pero sacaríamos más provecho aún leyendo entre los volúmenes publicados en la colección "Sources Chrétiennes" (éditions du Cerf) los siguientes: TERTULIANO, *Tratado del Bautismo*, traducción francesa de Refoulé-Drouzy, 1952, pp. 78-79; ORÍGENES, *Homilias sobre el Exodo*, trad. franc. de Fortier, 1947, pp. 134-146; BASILIO, *Tratado del Espíritu Santo*, trad. franc. de Pruche, 1945, pp. 162-167; GREGORIO DE NYSSA, *La vida de Moisés*, trad. franc. de Daniélou, 1955, pp. 66-69; JUAN CRISÓSTOMO, *Ocho catequesis bautismales*, trad. franc. de Wenger, 1957, páginas 164-167; AMBROSIO, *Sacramentos, Misterios*, trad. franc. de Botte, 1949, pp. 57-58, 111.

toria del "tema" de la "nube", tendremos que recorrer el camino por el que ha ido progresando este tema a lo largo de la tradición bíblica. Los resultados de este examen no nos decepcionarán.

Dios, que es invisible, se revela a los hombres poniéndose a su alcance. Dios, que habita en las "alturas" de los cielos (1 R 8, 27. 30; 22, 19; Is 40, 22; 57, 5; 66, 1; Sal 104, 3. 13; 113, 4. 6), puede "descender" de ellas (Gn 11, 5-7; 18, 21; Ex 19, 11. 20; Mi 1, 3) y hacer que su venida sea sensible.

Y, así, utiliza los elementos de la creación, las fuerzas de la naturaleza, todo lo que es—a un mismo tiempo—ordinario y sorprendente, conocido y misterioso, cercano al hombre e independiente de él, lo utiliza—digo—para manifestarse, para intervenir, para "hablar". Los hebreos ignoraron la casualidad. Para ellos, todo está en las manos de Dios, el cual hace lo que quiere del cielo y de la tierra, del fuego y de la lluvia, del océano y de las nubes. Los hebreos no convirtieron nunca a su Señor en un dios del rayo, del mar o de los volcanes; en un dios-naturaleza. Sin embargo, supieron ver y principalmente escuchar a Yahvé—velado y cercano—en numerosas manifestaciones de la naturaleza.

Entre tales manifestaciones, se cita con frecuencia en la Biblia a las nubes ¹². Dios manda sobre ellas como servidoras suyas que son. Utiliza las nubes principalmente como "carro" o "sede" para caminar, descender, residir, y dirigirse desde ellas a los hombres: Ex 20, 18; Dt 33, 26; Is 14, 14; 19, 1; Nah 1, 3; Sal 18, 12; 78, 14; 97, 2; 99, 7; 104, 3; Pr 8, 28; Job 22, 14; 26, 9; 36, 29; 37, 18; Sir 35, 21; Bar 3, 29.

Las nubes van acompañadas de fenómenos naturales que aparecen como asociados de manera particular con la acción de Yahvé, es decir, que parecen ser escogidos por él para expresar su acción y su misterio. Tales son el fuego, la tempestad, la tormenta, con sus acompañamientos de tinieblas, truenos y

¹² No tenemos por qué interesarnos en su realidad meteorológica, sino únicamente en su valor de medio, manifestación y expresión de Yahvé. Se sospecha muy justificadamente que, para las gentes de la Biblia (que habitan un país que depende estrechamente del régimen de lluvias), las nubes tienen gran importancia desde el mero punto de vista natural (cf. T. B., pp. 59-60; para una documentación más completa, consúltense las obras mencionadas *ibid.*, p. 55, nota 1).

temblores: Jue 5, 4-5; 1 Sm 12, 16-18; Sal 18, 6-16; 29, 3-9; 50, 3; 77, 19; 97, 3-5; 104, 31-32; 114, 4-7; 145, 5-6. Por la tempestad, hay entre las nubes y el fuego del rayo una relación especial y frecuente (véanse los textos sobre Dios-en-el-fuego, p. 85): relación que encontraremos a menudo en numerosos pasajes relativos a la "nube"

La Biblia tiene un vocabulario bastante rico para designar a las nubes. Y, así, en los textos que aquí nos interesan encontramos los términos (hebreos): *araphel*: nubarrón sombrío y denso (Ex 20, 18, 21; Dt 4, 11; Sal 18, 10; 97, 2; 1 R 8, 12; Job 22, 14); *ab*: nube oscura (Ex 19, 9; Sal 18, 12; 104, 3; Is 19, 1; 14, 14; Job 22, 14; 36, 29; 37, 11, 16); *shahaq* (en plural): nubes altas (Dt 33, 26; Sal 68, 35; 77, 18; 78, 23; 89, 7, 38; 108, 5; Pr 3, 20; 8, 28; Job 35, 5; 37, 21; 38, 37); *ashan*: humo (Gn 15, 17; Ex 20, 18; Sal 18, 9; Is 4, 5-6; 6, 4). Nos fijaremos en que el carácter de sombra es el que más resalta en todos estos términos que sirven para designar a la nube.

Pero el vocablo que llama más la atención es *anan*, traducido por los LXX *nephele* y por la Vulgata *nubes* (en español, "nube", en singular). Se deriva del verbo *anan*: cubrir. De ahí su asociación con la sombra proyectada por la nube. En el Antiguo Testamento encontramos este vocablo unas cien veces; y en casi setenta de ellas, se trata de una aparición o intervención de Yahvé.

Esta "nube" recibirá algunas veces el nombre de *amud*, derivado del verbo *amad*: mantenerse derecho. Lástima que debamos traducir esta palabra por "columna" (en griego, *stylos*; en latín, *columna*). Es una traducción demasiado exacta, y evoca una imagen demasiado plástica. Sería preferible traducir: nube que se mantiene derecha o vertical.

Los testimonios más antiguos de la nube como señal de Dios son los textos yahvistas de Ex 13, 21-22; 14, 19^a. 24; 19, 9; 34, 5; Nm 14, 14, y los textos elohistas de Ex 14, 19^a. 20; 19, 16; 20, 21; 33, 9-11; Nm 11, 25; 12, 5. 10 (hallamos ecos de estos textos en Sal 78, 14; 99, 7; 105, 39).

De una lectura atenta de estos pasajes surgen tres ideas: 1.^a) la nube es la señal de la venida o de la presencia de Yahvé; 2.^a) la nube desempeña la función de guía para el pueblo de Israel en marcha; 3.^a) es nube y fuego, tinieblas y luz.

En lo que se refiere a los textos que cuentan el paso del Mar Rojo, hemos presentado ya que este paso debió de tener lugar en medio de fenómenos meteorológicos como la tormenta y la tempestad (p. 197), y que de este modo pudo nacer la idea de la "nube", caracterizada como una nube alta y espesa, oscura y que relampagueaba. Estas inclemencias del tiempo pudieron tener como efecto el proteger a los israelitas que avanzaban por el canal desecado, y el contribuir a causar perturbación entre sus perseguidores.

Pero si consideramos los textos citados anteriormente, veremos que a este recuerdo vino a añadirse o incluso a superponerse el recuerdo de la gran manifestación de Yahvé en el Sinaí en medio de la tormenta, con una nube "densa" y "pesada" que ocultaba al Señor de los ojos de todos, y en medio de la cual fulguraba el relámpago. Tomando como punto de partida esta "teofanía", los autores bíblicos habrían adquirido la costumbre de hacer de la nube la señal del "descenso", de la "venida" y de la presencia de Yahvé. La mejor confirmación de este punto de vista es, según parece, la lectura de Dt 4, 11 y 5, 22-24: especie de comentario tradicional de la manifestación del Horeb.

En lenguaje sacerdotal, tal manifestación se llama *kabod*¹³.

Esta palabra, juntamente con la de "nube", la encontramos en los textos P: Ex 16, 10; 24, 15-18; 40, 34-38; Nm 9, 15-23; 10, 11-12. 34; 37, 7, a los cuales hay que añadir los textos que mencionan el *kabod* pero sobreentendiendo la nube: Nm 14, 10; 16, 19; Lv 9, 6. 23. En estos textos, la "manifestación" es el fuego, a saber, el fuego que acompaña normalmente a la tormenta, y que se convirtió en símbolo de la presencia divina que era imposible de contemplar. Hay que hacer notar también que este *kabod*, lo mismo que el *anan*, está vinculado con el santuario. Ahora bien, así como el tabernáculo-Morada de Yahvé en el desierto ha sido imaginado en función del Templo de Jerusalén: así también un texto como 1 R 8, 10-12 corresponde evidentemente a Ex 40, 34-38 (véase, además, 2 Cr 5, 13-14; 7, 1-3).

Dentro del marco de estos pensamientos tradicionales se comprenden muchos pasajes como 1 Sm 4, 21-22; Sal 26, 8;

¹³ Acerca de esta palabra, véase P. D., pp. 132-133.

63, 3; 97, 2-5; 2 Mac 2, 8. ¿Habrá que comprender también de esta manera el texto de Is 6, 1-4? Así parece ser, sobre todo si tenemos en cuenta que la nube tiende a confundirse con el humo del incienso que se quema en el santuario: Lv 16, 2. 13 (véase también Hab 2, 14 comparado con Is 11, 9 y con Nm 14, 20).

A la visión de Isaías corresponde la de Ezequiel. Los “serafines” del primero se pueden comparar con los “querubines” del segundo: Ez 10, 3-4. 18-20, en donde el *kabod* y el *anan* señalan la presencia divina en la casa de Dios. La manifestación descrita en Ez 1, 4-25 con ayuda de reminiscencias tradicionales y símbolos tomados de las imágenes babilónicas, supone principalmente una tormenta que sirve de fondo a la visión y sugiere sus representaciones (cf. vv. 4, 13-14, 24, 27-28)¹⁴. La misma evocación encontramos en Ez 10, cuando la presencia divina abandona el templo en llamas, con ocasión de la caída de Jerusalén. Volvemos a encontrarla al final del libro, cuando el visionario asiste al regreso del *kabod* que vuelve a entrar en el nuevo templo: Ez 43, 2-5; 44, 4.

El segundo Isaías enlaza—de algún modo—con Ezequiel: comienza con el anuncio del *kabod* de Yahvé que viene a Jerusalén: Is 40, 1-5. Parece que no hay duda de que este profeta piensa en Ex 14, 19 cuando evoca el puesto que ocupa Yahvé en la caravana de los repatriados de Babilonia, y el regreso de los mismos que aparece como el nuevo Exodo: Is 52, 12; 58, 8. Este mismo pensamiento está subyacente en Is 41, 4; 44, 6; 48, 12 (véase p. 28-29).

En cuanto al tercer Isaías, podemos preguntarnos si, en el pasaje en que recuerda claramente el paso del Mar Rojo (Is 63, 8-14), no hay quizás una referencia al *kabod* en la “nube” en la designación que se hace del “espíritu santo” de Yahvé. En efecto, esta expresión significa el poder creador de Dios que “guía” y “dirige” al pueblo de los redimidos y que corresponde exactamente a la presencia del Señor oculto en el *anan*.

En las esperanzas igualmente postexílicas y mesiánicas de Is 4, 4-6, la nube-manifestación velada de Yahvé es la definitiva

va protección—el “dar sombra” y cobijo—al pueblo de Dios. Entre los textos proféticos de esta época, Zac 2, 9 es una asombrosa evocación del fuego-revelación-intervención de Yahvé según el tema tradicional.

La literatura sapiencial no olvidó a la “nube”. La gran propopeya de la Sabiduría en Sir 24 recoge este tema de una manera notable y que será muy importante para la continuación de la meditación acerca de la presencia e intervención de Dios en el Nuevo Testamento. “Yo—dice la *Sophía*—salí de la boca del Altísimo, y como nube cubrí toda la tierra. Yo habité en las alturas y mi trono fue columna de nube... Entonces el que me creó ha erigido mi tienda y ha dicho: ¡Pon tu tienda en Jacob!... En la tienda santa, en su presencia, he realizado el servicio sagrado...” (Sir 24, 3-4. 8. 10). La “tienda” (= el tabernáculo) es el santuario del desierto, en el que se lleva a cabo la liturgia divina. La sabiduría de Dios tiene allí un lugar, envuelta y oculta por la “nube”.

El libro de Daniel, que es un poco posterior al libro de Ben Sirah, está escrito—no obstante—desde una perspectiva distinta. Cuando anuncia que “sobre las nubes del cielo viene uno como un hijo de hombre” (Dn 7, 13), nos damos cuenta de que la palabra “nube” está en plural, y de que la descripción no evoca tanto la “columna” del Exodo como la manera clásica (cf. p. 205) de expresar que Dios viene o desciende.

Sin embargo, es curioso, por un lado, que en los grandes textos escatológicos de Mr 13, 26; Mt 24, 30; Lc 21, 27 que se refieren directamente a Dn 7, 13, esas nubes estén asociadas con el “poder” (*dynamis*) y la “gloria” (*doxa*) que son la expresión corriente de la presencia divina en la nube tradicional (véase también Mr 14, 62; Mt 26, 64; y compárese con Hch 1, 9; 1 Ts 4, 17; en Mr 8, 38 y 9, 1, *dynamis* es sinónimo de *doxa*). Y es también curioso, por otro lado, que, en Lc 21, 27, *nephele* esté en el singular. El hijo del hombre es Dios mismo que viene, que actúa (poder) y se manifiesta (gloria); la nube, que le oculta, señala—al mismo tiempo—su presencia y su intervención. En cuanto al texto de Hch 1, 9-11, diremos que no sólo nos hace pensar en la “nube” del Exodo sino también en la de Ez 1; 10; 43; 44, y nos ayuda a comprender el misterio del Dios-hombre que marcha y que ha de regresar.

¹⁴ Cuando estudiamos el relato sacerdotal del Diluvio (Gn 9, 13. 14. 16), no podemos menos de comparar con Ez 1, 28 esa señal de la presencia divina, el “arco-puesto-en-las-nubes” (fin de la terrible tormenta) que aparece en la creación regenerada que es templo de Dios.

La más asombrosa aparición de la "nube" en el Nuevo Testamento, la tenemos indudablemente en el relato de la Transfiguración: Mr 9, 2-8; Mt 17, 1-8; Lc 9, 28-36; 2 P 1, 16-18. Si seguimos en particular el relato de Lucas, observaremos que Cristo, con aspecto "fulgurante", aparece en compañía de los dos varones del Sinaí, Moisés y Elías, en medio de la *doxa*, y hablando ellos del *exodos* de Jesús (su Pascua). Pedro propone construir "tiendas" como en el desierto. La "nube" les cubre con su "sombra". Y la Voz divina se escucha "en la nube"¹⁵. El "temor" de los discípulos recuerda, además, el temor que experimentaron los asistentes a la gran manifestación de Ex 19.

San Lucas prefació su libro con el "Evangelio de la Infancia". No puede contar la "anunciación" de María sin hacer que intervenga la "nube" reveladora del poder activo de Dios: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra", Lc 1, 35. El "Espíritu Santo" es aquella manifestación de poder de que hablaba Is 63; el "poder del Altísimo", Ben Sirah lo identificaba con la Sabiduría divina. La "sombra" con que el poder del Altísimo cobijaba a la Virgen, es el velo habitual de la intervención de Dios¹⁶.

Para decir esto mismo con un lenguaje totalmente distinto, San Juan, en el prólogo de su Evangelio, piensa en las mismas expresiones tradicionales: "Y la Palabra se hizo hombre, y plantó su tienda entre nosotros, y hemos visto su *doxa*", Jn 1, 14. Cuando el Logos, que es la *Sophía* divina, se encarna, el apóstol lo ve como ve a Dios instalándose en su Morada en el desierto en medio de su pueblo y "manifestándose". Pode-

¹⁵ Puesto que Moisés y Elías no están ya al final de la escena, pensamos en Ap 11, 12, donde los dos testigos (que parece que son Moisés y Elías) desaparecen subiendo al cielo "en la nube", después de escuchar la "gran voz".

¹⁶ Habíamos citado el pasaje de 1 Cor 10, 1-2 (p. 203), a propósito del bautismo "en la nube", expresión cuyo significado parece ser que, a través del velo de la acción sacramental, el bautizado es alcanzado por la acción de Dios. Por otro lado, parece que no hay duda de que San Pablo piensa en la "nube" en el gran texto en que la *doxa* del tiempo de Moisés es comparada con la *doxa* que resplandece en la faz del Señor, que es el Espíritu y que está en el cristiano: 2 Cor 3, 7-4. 6 (compárese Ef 3, 16-18; Col 1, 11; 1 P 4, 14).

mos decir, entonces, que la "nube" que oculta la divinidad de Jesús aunque certificando su presencia y acción entre los hombres, es su cuerpo de hombre.

De este modo, la "nube" del Exodo ha terminado de expresar su mensaje y dado toda su significación en el misterio de Dios que viene con todo su poder de salvación en la humanidad de Jesús el Señor.

Al cristiano le corresponde preguntarse cuál es, para él, hoy día, la "nube" que oculta, a pesar de revelarla, la presencia de este Señor que está "con nosotros" a lo largo de toda la historia (Mt 28, 20).

CAPÍTULO VII

LA LIBERTAD PUESTA A PRUEBA

EL DURO CAMINO (15, 22-27; 16, 1-3)

Libertad, espacios, soledad... He ahí todo lo que aparece ante la vista de los hebreos. Han dejado a sus espaldas, para siempre, junto a las verdes riberas del Nilo y de sus canales, la civilización más esplendorosa y agradable. Y también la más temible, como había comprendido Moisés.

Pero el hombre de Dios sabía, por haberlo experimentado ampliamente, que el programa de la libertad no es una secuencia de goces y placeres, que este programa es exigente y difícil y no se realiza más que en un clima de austeridad, a través de caminos penosos y llenos de peligros. Son caminos de la providencia divina, y permiten caminar con confianza. Pero sin las seguridades habituales. Las maravillas de Dios se producen a lo largo de estos caminos, y pueden convertirse en algo casi natural. Pero este Dios no se muestra ansioso del confort de los suyos, ni prodiga las satisfacciones menudas. Es un Dios celoso del pueblo a quien ama. Y quiere obligarle a que se contente sólo con Él.

¡Libertad embriagadora y difícil! Los "salvos", aquellos por quienes Dios había obrado "prodigios", tendrán mucho tiempo para meditar en esta libertad. Lo tendrán a través de aquellos caminos que no terminaban de conducirlos al lugar de la Alianza, y que menos aún les condujeron al "hermoso país" prometido. Estas personas no nos dejaron sus pensamientos. Pero el libro de sus experiencias se ha escrito para que nosotros las conozcamos y las revivamos; y para que también nosotros, después de romper con los encantos seductores y engañosos, después de sacudir el yugo, vivamos como ellos, en compañerismo

fraternal, como un pueblo, en medio del ornato terriblemente desnudo, pero sin mentiras ni engaños, de los caminos que conducen a Dios.

El v. 22 del capítulo 15, de impresionante concisión, nos sitúa en seguida en medio de esta novedad de vida. A continuación inmediata, en el v. 23, la repetición de la misma palabra, *marah*, produce en el lector un efecto casi fisiológico: "Y llegaron a Amarga, y no pudieron beber el agua Amarga, porque era amarga; por eso le pusieron el nombre de Amarga."

Sabemos ya que "tres días" no es siempre una indicación matemática (p. 91, nota 5). Y por eso no intentaremos fijar con exactitud este lugar en un mapa. Se proponen tres puntos, que están sucesivamente a cuarenta, sesenta y ochenta kilómetros de las inmediaciones de Suez, ya que en estas etapas (que, efectivamente, fueron posibles) se encuentran charcas de agua salobre y poco limpia.

Murmuraciones, v. 24. Reflexionaremos sobre ellas. Parece que el "madero" del v. 25 nos recuerda el berberís o agracejo al que los beduinos le atribuyen virtudes curativas en casos semejantes. Pero la identificación no es del todo segura. Ben Sirah hace alusión a un uso de este tipo, Sir 38, 5, en un pasaje en que se habla de medicinas y medicamentos, pero para proclamar que todo procede del Señor y para proclamar sus "maravillas". La tradición, pues, ha conservado sólo un recuerdo simplificado: allá donde no era posible tener agua potable, la hubo, gracias a Moisés, gracias a Dios.

En su conjunto, los vv. 22-27 han sido atribuidos a la redacción elohista¹; pero el relato no es homogéneo. Así, no hace falta ser un experto para darse cuenta de que la segunda

¹ Fuentes: J = 15, 22b. 25b; 16, 4. 13b-15. 21b. 31. 35a; 18, 1a. 10-12;

E = 15, 22a. 23-25a. 27; 17, 2-15; 18, 1b-9. 13-27;

P = 16, 1-3. 5-13a. 16-21a. 22-30. 32-34. 35b; 17, 1.

No hemos hecho notar algunos retoques insignificantes de J en el capítulo 17. En conjunto, los caps. 15, 17 y 18 proceden de la tradición elohista. El cap. 16 es principalmente sacerdotal. El Yahvista, pues, ha dejado pocas huellas en toda la sección que estamos estudiando aquí.

mitad del v. 25 es un fragmento aislado: "Allí les dio estatutos y ordenanzas, y allí los probó."

Aunque no se diga expresamente, se trata—¡qué duda cabe!—de Yahvé y de Israel. *Hoq*, en plural *huqqim* (de *haqah*: golpear, grabar, inscribir), puede traducirse por: determinación, estatuto, decreto, orden, regla (cf. 18, 16, 20). *Mishpat*, de *shaphat*: juzgar, que tiene frecuentemente la misma significación (así ocurre, por ejemplo, en el Deuteronomio), designa el justo derecho que hay que procurar, establecer o restablecer (cf. 21, 1)².

"Probar", *nasah*, de donde se deriva *massah*: prueba, tentación, es poner a prueba, ensayar, examinar algo por medio del uso y en situaciones límites, tratar de ver hasta dónde es posible el esfuerzo y de qué es capaz el que experimenta la prueba: Gn 22, 1; Ex 20, 20; Dt 8, 2. 16; 13, 4; Jue 2, 22 (Mr 1, 13; Lc 22, 18; Heb 2, 18; Stg 1, 2. 13-14). Es la situación que no tiene solución fuera de la fe, cuando Dios exige una confianza sin condiciones, y cuando han fallado todos los apoyos naturales. Es la prueba de la fidelidad.

Este fragmento, idéntico literalmente a Jos 24, 25b, no tiene relación con el contexto inmediato, y no sabríamos explicar suficientemente por qué se encuentra allí. Tal vez hay un vínculo de situación con el relato de Meribah, Nm 20, 2-14 (relacionado con Ex 17, 7. *Massah*: prueba); lo cual nos conduciría ya a Cadés. No obstante, es más sencillo y seguro decir que la imposición de preceptos divinos por mediación de Moisés y la prueba de Israel en el desierto son de orden bastante general y se hallan en toda la segunda parte del libro del Exodo.

El versículo siguiente, v. 26, se halla también entre los pensamientos habituales de la historia del Sinaí. Es de tonalidad deuteronómica muy sensible, con el vocabulario característico: "escuchar la voz de Yahvé", "hacer lo que es recto delante de sus ojos", "dar oído a sus mandamientos", "guardar todos sus estatutos".

"Porque yo soy Yahvé tu sanador" (verbo *rapha*, de donde se deriva "Raphael"; Dios cura, 1 Cr 26, 7; Tob 9, 5). Constante afirmación bíblica: Gn 20, 17; Os 6, 2-3; 7, 1; 11, 3; 14,

² Sobre esta palabra, de sentido afín a *sedeq*, véase P. D., páginas 121-123.

5; Jer 3, 22; 8, 21-22; 17, 14; 30, 17; Dt 32, 39; Is 38, 16; 53, 5; Sal 6, 3; 30, 3; 41, 5; 103, 3. En estos textos, la "enfermedad" es frecuentísimamente—en sentido metafórico—el pecado o las calamidades que constituyen su castigo. Dios es quien da la vida y la salud. Y, así, la "curación" expresa a menudo la salvación futura, la salvación escatológica. No podemos menos de pensar en Jesús "que sanaba toda enfermedad" (Mt 4, 23; 9, 35) y que transmitía este mismo poder a sus enviados (Mt 10, 1; Mr 6, 13; 16, 18).

Elim, v. 27, es identificado habitualmente como un lugar del oasis del Wadi Garandel, etapa normal de las caravanas, a unos ciento treinta kilómetros al Sur de Suez. "Doce fuentes de aguas y setenta palmeras" son un bonito ejemplo de numerismo bíblico. Se trata, sencillamente, de la evocación de algo magnífico.

Como no conocemos el itinerario exacto seguido por los hebreos, no podemos identificar el "desierto de Sin" con toda seguridad, 16, 1. Lo único que parece es que los israelitas se están adentrando en la península. Nm. 33, 10-14 supone una etapa por la costa del Mar Rojo, y da nombres de lugar cuyo recuerdo no se ha conservado.

Nuevas "murmuraciones", descontento y reclamaciones por parte de "toda la comunidad de los hijos de Israel" contra Moisés y Aarón, vv. 2-3. Se lamentan de no haber muerto en el país de la abundancia: tal es el "leitmotiv" que volvemos a encontrar en Nm 11, 1-6; 14, 1-4; 17, 6. 28; 20, 2-5; 21, 5. Debemos creer que estos textos son el múltiple eco de una misma tradición que se ha ido inculcando de buena gana. Tanto más, que esta tradición expresaba muy bien la mentalidad del Israel del tiempo de los profetas, cuando éstos no cesaban de denunciar la resistencia a Yahvé, las infidelidades a la Alianza, los deseos de pactar con el extranjero, las contaminaciones paganas ("andar en pos de dioses ajenos"), cauterizándolos como deseos de regresar a Egipto. Hay una verdadera y larga tradición de "murmuraciones" en la historia del pueblo de "dura cerviz".

En lo que se refiere al camino del Sinaí, podemos afirmar que tales quejas, gemidos o rebeliones tienen cierta justificación por las enormes dificultades que se encuentran: hambre, sed, fatiga e inquietudes de todas clases son pruebas terribles. ¿No era algo que superaba las fuerzas de aquellos pobres fugitivos de Egipto, peregrinos andrajosos de un Dios misterioso? Y de

manera semejante, en los siglos posteriores, el prohibir a Israel que ceda a los atractivos del voluptuoso Canaán, a la tentación de una política extranjera muy prometedora, al incentivo de las riquezas, al deseo de "hacer como los demás", ¿no será exigirle demasiado?

Todo el problema (y podemos pensar que los escritores bíblicos tratan realmente de este gran problema) consiste precisamente en saber cuáles son las fuerzas del pueblo de Dios. Si Israel no reniega de sí mismo, entonces tiene a "Dios-con-él". Y en este caso, lo puede todo. Con la fe puesta en su Dios, Israel es capaz de atravesar todas las tentaciones y vencerlas, de superar todas las pruebas. Pero sólo es capaz de hacerlo en la fe. Y ha de ser una gran fe. Lo cual supone mantenerse por encima del nivel medio del espíritu y del corazón de los hombres. El drama del desierto es el drama de una vocación y destino que van más allá de los caminos ordinarios.

"Estas cosas sucedieron como ejemplos para nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron... Ni tentemos al Señor, como también algunos de ellos le tentaron... Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron... Y estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos a nosotros... No os ha sobrevenido ninguna tentación que no sea humana; pero fiel es Dios, que no os dejará ser tentados más de lo que podéis resistir, sino que dará también juntamente con la tentación la salida, para que podáis soportar" (1 Cor 10, 6-11).

EL PAN DE DIOS (16, 4-36)

El capítulo 16, aunque—en su conjunto—sea del autor sacerdotal, es muy poco homogéneo. Exceptuando la segunda parte (vv. 20-30), todo lo demás nos da la impresión de que se han ido yuxtaponiendo sucesivamente breves porciones de dos o cuatro versos. Cuando leemos varias veces este capítulo, sacamos de él tres ideas o hechos principales: las manifestaciones de descontento de la muchedumbre en el desierto; el alimento milagroso llamado maná; una reglamentación del régimen del maná que tiene principalmente por objeto la observancia del sábado.

Las tres cosas son independientes en sí mismas, y podrían haberse presentado separadamente. El autor final quiso relacionarlas entre sí. Las murmuraciones de los hijos de Israel: las conocemos ya, y hemos visto en ellas un "tema" que tuvo su punto de partida real en la experiencia del desierto, y que la tradición convirtió en "estribillo" aplicable a las peregrinaciones del Israel de todos los tiempos. En el capítulo 6, estas reclamaciones se presentarán como un problema al que Dios va a dar una respuesta práctica. El descubrimiento y utilización del maná son otra experiencia de los israelitas en medio de las soledades del Sinaí. Este alimento es aquí la respuesta divina a las reclamaciones del pueblo hambriento. Finalmente, en el último tercio del capítulo vemos enunciada toda una legislación que aparta por completo al lector del realismo de la historia del "desierto de Sin", y que aprovecha la tradición sobre el maná para convertir el régimen del mismo y su empleo en una asombrosa ilustración de la ley sobre la semana y sobre el día sagrado del sábado.

Dios hará "llover" "pan" venido "del cielo", v. 4. Esta última expresión significa que el maná "cae" a tierra, como la lluvia. *Lehem* puede entenderse tanto en el sentido general de alimento, comida (Sal 41, 10; 102, 5; Ec 10, 19; Job 20, 14; Lv 3, 11; 21, 8, 17) como en el pan de trigo propiamente dicho.

Hay que recoger "diariamente la porción de un día". Lo cual parece que significa: hay que contentarse con lo que cae. Y ésta será la "prueba". Porque tal será la "disposición" (*to-rah*), el régimen, que expresa la voluntad de Dios, que se convierte en enseñanza y norma de conducta, en "andar en la ley". En resumen, hay que recibir como dada por Dios y como suficiente el alimento maravilloso descubierto en las angustiosas circunstancias del desierto. Prueba, fe y ley son puestas aquí en íntima relación.

El v. 5, al decir que se prepare doble ración el día sexto, parece suponer que ese día se puede recoger más cantidad. El cambio de punto de vista con respecto a la tradición yahvista, es bien patente: el autor sacerdotal inscribe el recuerdo tradicional dentro del ritmo de los tiempos sagrados, acentuando de este modo su carácter de ley divina.

No resulta nada fácil comprender los vv. 6-7: "A la tarde conoceréis que Yahvé es quien os ha sacado del país de Egipto, y por la mañana veréis el *kabod* de Yahvé, pues ha oído vuestras murmuraciones contra Él; porque nosotros, ¿qué somos para que murmuréis contra nosotros?" La idea general parece ser la siguiente: los israelitas deben darse cuenta ("conocer") de la manera con que Dios se manifiesta (*kabod*), incluso cuando refunfunan y sus jefes no pueden hacerse cargo de la situación.

Afortunadamente, el v. 8, que es paralelo, explica los dos versículos anteriores que el redactor final habría podido eliminar, pero no quiso hacerlo. El sentido, esta vez, está claro: si los israelitas tienen que comer, entonces es que Yahvé ha oído sus quejas. "En la tarde" y "en la mañana" son expresiones estilísticas: una simplificación literaria que toma como punto de partida la tradición. Las murmuraciones contra Moisés son consideradas como palabras que ofenden directamente al Señor: Dios se ha identificado con su enviado y mandatario.

Otra repetición explicativa o "albarda sobre albarda": vv. 9-2. "Acercarse a la presencia de Yahvé" es la expresión técnica, corriente en los textos levíticos, que significa que uno se presenta al santuario para hacer allí una ofrenda (*qorban*, de *qarab*: acercar, presentar). El autor olvida que el tabernáculo sagrado y el altar no existen todavía. Parece que la "manifestación de Yahvé en la nube" designa el santuario instalado entre los hebreos en medio del desierto. Los vv. 11-12 repiten claramente una vez más lo que se había dicho en el v. 8.

Veamos, finalmente, la descripción del hecho, v. 13. Es, como quien dice, una descripción. O, más bien, una evocación estilizada, con repetición (por cuarta vez) de la alternancia "tarde" y "mañana".

No es raro, según dicen, que en la península sinaítica se observen grandes bandadas de codornices, las cuales, después de luchar denodadamente contra el viento, caen extenuadas al suelo, donde es fácil entonces apresarlas con la mano. Este hecho es repetido con más claridad, pero dentro de un contexto distinto, en Nm 11, 31-32. La tradición, pues, es sólida. Pero sus lazos con las circunstancias concretas de tiempo y lugar no se han conservado en la memoria. El contexto del libro de los Números parece más natural. Aquí no se insiste tanto en las

codornices como en el maná, como vemos por la continuación del texto.

El v. 14 será completado por el versículo 31. Viene a continuación una de tantas explicaciones etimológicas por simple homonimia, al estilo popular que es tan del gusto del escritor yahvista. La explicación está traída un poco por los pelos: "Dijeron: *man-hu*, porque no sabían *mah-hu*." La segunda fórmula es, sin lugar a dudas: "¿Qué es esto?" La primera fórmula parece ser una expresión aramea equivalente, que sería bastante antigua. Pero la finalidad de todo ello es justificar la palabra *man*, que es el nombre del "maná" (v. 31). Tal vez la etimología real hay que buscarla en el verbo *manan*: distribuir, partir (la tradición parece acordarse de ello, según veremos). Interpretación, y armonía con el v. 4: "Es el pan que Yahvé os da como alimento", 15 b.

No es indispensable analizar en todos sus detalles el desarrollo que leemos en la segunda mitad del capítulo 16. Pero hay que hacer una reflexión de conjunto sobre su contenido. Parece que hemos de considerar todo este pasaje como el resultado del encuentro de dos tradiciones: por un lado, la tradición que ha perpetuado el recuerdo del alimento providencial del desierto; por otro lado, la tradición que ha terminado por formar la ley sobre el sábado (insistencias y formulaciones características en los vv. 23, 25-26, 29-30). Guardando todas las diferencias, tendríamos aquí un caso parecido al que hemos visto antes, con motivo de la celebración de la Pascua, en donde los dos componentes principales fueron vinculados y reducidos a un solo hecho. Y estos dos componentes eran: el sacrificio de la víctima y la fiesta de los Acimos. Y se dio la circunstancia de que los días de esta fiesta se convirtieron (según leemos en el texto de los capítulos 12-13) en el marco que encuadra el relato sobre el sacrificio.

De este modo, al integrar la historia del maná dentro de un marco rítmico que se acomoda a las exigencias del descanso semanal, el autor fusionaba (tanto en el texto bíblico como en sus efectos para la tradición ulterior) dos realidades que al principio no estaban unidas. Esto le permitía acentuar el carácter obligatorio del sábado, ya que éste se presentaba como algo que Dios mismo había respetado. Esta misma intención figuraba en la mente del autor que, por aquel mismo tiempo, escribía en Gn 1, 1-2, 4 las "generaciones" del mundo.

Pero con este mismo hecho el autor postexílico acentuaba también el carácter maravilloso del alimento sinaítico y abría

así el camino a la más prodigiosa leyenda: ¡una caída de maná todos los días, exceptuados los sábados, pero en cantidad doble los viernes, y en cantidad exactamente suficiente—ni más ni menos—para cada individuo, durante cuarenta años! ¡Acontecimiento extraño y único en la historia de los milagros!

En realidad, aunque contra todas las normas de la buena interpretación del texto no tuviéramos en cuenta su forma literaria ni el progreso y evolución de las tradiciones, deberíamos fijarnos—no obstante—en que en ninguna parte se nos dice que el maná haya caído día tras día durante cuarenta años. El v. 35 no lo dice. Dice sencillamente que este alimento estuvo a disposición de los israelitas durante su peregrinación por el desierto, y no después. Sin decirnos con qué frecuencia había caído aquel maná. Los demás pasajes del capítulo 16 (como los de Nm 11) cuentan que los israelitas descubrieron el famoso maná, pero no indica dónde ni durante cuánto tiempo se produjo el fenómeno de una manera seguida.

El punto de partida de la tradición, a propósito de este maná, es la certidumbre de que la multitud que acompañaba a Moisés se benefició de la obtención providencial de un alimento con el que no contaban. (Los israelitas tenían que vivir, en gran parte, de los productos de sus ganados; el v. 23 supone el consumo de carne y de lacticinios.) El descubrimiento de semejante alimento en circunstancias tan excepcionales pareció un milagro. Y no es un error. Pero nada impide que Dios, una vez más, haya hecho que un fenómeno natural de estas regiones contribuyera al bienestar de su pueblo.

Existe, especialmente en la costa occidental de la península del Sinaí, una especie de tamarisco (el "tamarisco mannífero", *tamarix mannifera*) de cuyas ramas cae, en los meses de Junio-Julio, una especie de goma blanca en forma de pequeños granos, que es perfectamente comestible y que corresponde—salvo algunas diferencias— a la descripción bíblica del maná. Esta especie de goma se debe a una cochinilla que pica la corteza del tamarisco para alimentarse, durante la noche, de su savia. De los orificios brota luego una excrecencia que cae al suelo en forma de gotitas que se solidifican por la caída. Y, así, se las puede recoger a la mañana siguiente.

Se siente uno realmente inclinado a pensar que se trata del fenómeno del que habla la Biblia. El que se produjera cierto número de veces y en cantidad suficiente para asombrar a los

testigos del hecho: es suficiente para la verdad de la narración bíblica. Los escritores de Israel no conocían el maná en grado mayor que sus lectores ni que nosotros mismos. Evocaron el fenómeno estilizándolo, generalizándolo, idealizándolo un poco. Sin embargo, no lo hicieron tanto como se atrevió a hacerlo determinada tradición catequística ulterior. Intentaron, sobre todo, armonizar este hecho con la ley de la observancia del sábado: ley que ellos tenían tanto empeño en defender.

La tradición de la conservación del maná en una vasija colocada delante de Yahvé, en el arca de la Alianza, no se ha conservado en la historia del arca: 1 R 8, 9 (Heb 9, 4 se refiere, pues, únicamente a Ex 16, 32-33). Por lo demás, estos versículos 32-34 suponen ingenuamente la existencia del santuario y de su mobiliario.

El libro del Exodo considera principalmente el maná como un alimento providencial, "pan (venido) del cielo", v. 4, "pan que da Yahvé", vv. 15, 29, "pan que sacia", vv. 8, 12. En el libro de los Números, este alimento monótono y poco sustancial llega a ser objeto de quejas: Nm 11, 6; 21, 5.

Pero debemos al autor del prólogo del Deuteronomio una reflexión más profunda: el maná estaba destinado—según la intención de Dios—a someter a Israel a la prueba, a hacerse *anaw*, es decir, a hacerle adquirir humildemente conciencia de su condición indigente, y a mostrarle hasta qué punto, siendo completamente pobre, dependía de Dios: Dt 8, 15-18. Y lo hizo también "para hacerte saber que no sólo de pan vivirá el hombre, mas de todo lo que sale de la boca de Yahvé vivirá el hombre", Dt 8, 3. Ahora bien: lo que sale de la boca de Dios es su Palabra: primera relación que se establece entre el "pan de los cielos" y la Palabra de Dios: relación que la tradición recogerá luego y meditará sin cesar.

En el gran Salmo 78 que canta las maravillas del Exodo, el maná es denominado "trigo de los cielos" y "pan de los fuertes" (o "pan de calidad superior"), vv. 24-25. Esta última expresión se convirtió—para la Biblia griega—en el "pan de los ángeles", expresión aplicada más tarde a la Eucaristía de manera poco apropiada. Es una expresión recogida por Sab 16, 20 en el gran pasaje midráshico al que ya hemos aludido³.

Hemos tenido también ocasión de citar 1 Cor 10, 1-13. En

este texto, San Pablo llama al maná "alimento espiritual"; es decir, alimento de los que viven "según el espíritu" en el sentido paulino de este término⁴.

Pero la gran repetición del tema de Ex 16, 4, 15, la tenemos en el discurso sobre el "Pan de vida" en Jn 6. El Evangelio de Juan está lleno de alusiones al Exodo, hasta el punto de que este libro bíblico parece estar presente incesantemente en el pensamiento del evangelista. Al principio del capítulo 6, cuando se ha hablado hace un instante de Moisés (5, 45-47), y se habla de la travesía "al otro lado del mar" (vv. 1, 16, 22, 25) y de que Jesús anduvo "sobre el mar" (v. 19), y se pone el "desierto" como escenario del milagro de la multiplicación de los panes, en el momento en que "estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos" (v. 4): todos estos detalles muestran que nos hallamos en pleno clima de Ex 12-16. Dentro de este contexto, los judíos hacen mención directa del maná (v. 31).

Jesús les responde con las palabras memorables que preludian la institución de la Eucaristía. El "pan venido del cielo", el pan que no decepciona sino que realiza verdaderamente aquello para lo que ha sido hecho (sentido de "verdadero"), el pan que sacia realmente el hambre y que "da la vida", es Él mismo, es Jesús, recibido en la fe, es su "carne" dada "por la vida del mundo", "para la vida eterna" (principalmente, vv. 31-35, 48-58).

Este discurso sobre el "Pan que descendió del cielo", sobre Cristo, Dios hecho hombre, sacrificado para la salvación de la multitud, y alimento de vida para las peregrinaciones de la Iglesia y del cristianismo por la historia (viático), da toda su plenitud al progreso de una meditación guiada por el Espíritu de Dios, a lo largo de la tradición del pueblo de Dios, y que tiene como punto de partida el maná del desierto. Al final, las palabras sacramentales de Jesús (Mr 14, 22-24; Mt 26, 26-28; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-25), pronunciadas dentro del contexto litúrgico de la Pascua judía (Ex 12-13), que conmemora la redención liberadora (Ex 14-15) y la Alianza (Ex 24), permiten a la Iglesia de Cristo celebrar incesantemente, en la perpetua novedad de la historia, el misterio eficaz de salvación.

³ Hay que leerlo, claro está, según el género del libro y las intenciones del autor.

⁴ Acerca de "espíritu" (por contraste con "carne") en San Pablo, véase P. D., pp. 143-145.

ALTERCADO CON DIOS Y VICTORIA

CON EL FAVOR DE DIOS (17, 1-16)

Pequeñas adiciones procedentes de la tradición yahvista rompen un poco la unidad de este capítulo que, en su conjunto, procede de la tradición elohista, con excepción del primer versículo (P).

Raphidim, según el itinerario tradicional, es una etapa bastante cercana al macizo que lleva el nombre de Sinaí. Tal vez por este motivo se le sitúa "en Horeb" en el v. 6. Pero la localización es totalmente distinta, si la vemos en el relato de Nm 20, 7-11 (versión diferente del mismo hecho), porque en este caso nos vemos transportados a la región de Cadés, al Sur del Negev palestinese (se podría citar, además, Dt 9, 22; 32, 51; pero existe también Dt 33, 8). La historia, entonces, no quedaría situada en esta época, sino después de los grandes acontecimientos de Ex 19 y 24, como en la cronología del libro de los Números. Sin embargo, hay que tener en cuenta el pasaje de Nm 33, 12-15, que es lo que vamos a hacer.

"Altercar" o "querellarse" se dice *rib*, v. 2, de donde se deriva el nombre de *meribah*: altercado, querella, rencilla, que aparece en este pasaje, v. 7. Asimismo, *nasah*: tentar, ha dado *massah*: prueba, tentación (también en el versículo 7; cf. p. 217).

En 15, 25 era Dios quien "probaba" a Israel. Ahora es Israel quien "prueba" a Dios. Tentar a Dios es querer obligarle a que dé pruebas, es exigir su intervención como algo a lo que se tiene derecho, es lanzarle prácticamente un desafío o tratarle como si tuviese que obedecer a los hombres. Es un acto que guarda parentesco con la magia. Haciendo alusión a este hecho, Dt 6, 16 prohíbe—en forma tajante—imitarlo (cita en Mt 4, 7). En resumidas cuentas, tentar a Dios equivale a dudar de Dios, conforme a la pregunta que leemos en el v. 7. Y equivale también a "endurecer el propio corazón", como se dice muy bien en Sal 95, 8-9. Y esto es propio de "los que hacen el mal", Mal 3, 15.

Como en 16, 7-8, Moisés es el primer afectado por las reprimendas que se hacen a Dios, v. 3. Pero si murmuran contra él, entonces él tiene que dirigirse a Dios, v. 4. Moisés desem-

peña un papel de intermediario, de mediador. Lo veremos más todavía, dentro de poco.

"Está, pues, Yahvé entre nosotros, ¿o no?" (v. 7). Ahí está todo el problema. Eso es lo que se discute. Y, realmente, para el pueblo de Dios, ésta será siempre la pregunta esencial. ¿Se marcha Dios? ¿Se ha olvidado de su pueblo? (Ez 9, 12; Is 49, 14). ¿O se acuerda de él? (Ex 2, 25). Dios, ¿es, realmente, "Dios con nosotros", "Dios allí"? (Is 7, 14; 8, 10; Ez 48, 35). Pero también es verdad que el pueblo de las promesas, el pueblo que había recibido las garantías divinas más categóricas, no debería nunca hacerse esta pregunta. Esta pregunta queda resuelta sencillamente por el acto de fe.

La respuesta, la da Yahvé: "He aquí que yo estaré delante de ti allí sobre la peña", v. 6. Prueba de ello es el agua que brota, cuando Moisés golpea la peña con su vara. Se ha querido convertir a Moisés en un hechicero, sin olvidar—claro está—su "varita mágica". Nosotros preferimos, como de costumbre, reconocer que el relato bíblico es demasiado lacónico y está escrito conforme a una interpretación de las cosas que se parece poco a la que nosotros daríamos hoy día si pretendiéramos evocar lo que pasó realmente. Mejor que andar cavilando en estas cosas es preguntar a la tradición lo que ella piensa acerca del agua viva, cuando es don de Dios.

Escucha, pues, oh Israel, y "cuidate de no olvidarte de Yahvé tu Dios... que te sacó agua de la roca del pedernal", de la roca más dura (Dt 8, 15), "Él, que cambia la peña en estanque de aguas" (Sal 114, 8).

Jerusalén no tuvo nunca más que un solo punto de agua, la fuente de Gihon en el valle del Cedrón. Pero bastaba "para regocijar a la ciudad", sobre todo después que distribuyeron sus aguas por medio de un acueducto (2 R 20, 20; Is 7, 3; 8, 6; Sal 46, 5). De este modo, el "monte de Yahvé", fundado "en la roca" es la fuente de la vida. Esa fuente no la encontramos sino al lado de Dios. Ser infiel a Dios es separarse de la fuente: "¡Me abandonaron a mí, fuente de agua viva, y cavaron para sí cisternas, cisternas rotas que no retienen agua!" (Jer 2, 13; 17, 13).

Pero cuando hayan experimentado la lejanía de Dios, la peor de todas las sequías, en el destierro, en el "desierto de los pueblos" (Ez 20, 35), entonces Dios les dará la gracia de la conversión, del retorno hacia Él. Y será un nuevo y maravilloso éxodo: aguas que brotan abundantemente de toda altura, de los lugares

desnudos y del desierto árido (Is 30, 25; 35, 4-7; 41, 15-18; 43, 20; 44, 3; 49, 9-10; 55, 1. 6; 58, 11; Sal 36, 10). Finalmente, de la "casa de Dios" como de la fuente de todas las bendiciones, es de donde brota siempre el agua que fertiliza y da la vida: Ez 47, 1. 9-12 (compárese Gn 2, 10); Zac 13, 1; 14, 8; Jl 4, 18.

Pero de ahora en adelante el templo de Dios es el cuerpo de Cristo: Jn 2, 21; Ap 21, 22. El río de vida brota del trono de Dios y del Cordero: Ap 22, 1. El que tenga sed, ¡venga a beber gratuitamente! : Ap 7, 17; 21, 6; 22, 17; Mt 5, 6. El que beba de esta fuente, no volverá ya a tener sed. Y él mismo se convertirá, gracias al don del Espíritu de toda fecundidad, en fuente de agua que esté manando en vida eterna: Jn 4, 13-14; 6, 35; 7, 37-39.

Porque, en definitiva, la "roca" que "acompañaba" a los hebreos por el desierto⁵ era "del Espíritu"; "era Cristo": 1 Cr 10, 4.



El relato del encuentro con los amalecitas, vv. 8-16, que la tradición deuteronomica se complacerá en glosar (Dt 25, 17-18), constituye un pequeño conjunto independiente. Viene muy a punto para demostrar que, a pesar de las murmuraciones del pueblo (vv. 1-7), Moisés sigue disponiendo de sus hombres. Pero no es seguro que este relato se encuentre en su lugar cronológico. Teníamos ya alguna duda con respecto al relato anterior, que alguien ha intentado situar en la región de Cadés. En esta región, y con motivo de las tentativas israelitas por forzar la entrada por el Sur, estaría mejor situado este combate con tribus que nomadizaban en las estepas palestinas meridionales. Pero no deja de ser verdad que dichas tribus podían recorrer también las rutas de la península del Sinaí.

Los amalecitas, mencionados entre los cananeos meridionales: Gn 17, 7; Nm 13, 29, vinculados con los edomitas que eran vecinos suyos: Gn 36, 12, los amalecitas—digo—, "primo-

⁵ La tradición rabínica, seguida aquí—a su manera— por San Pablo, creía que la roca había acompañado a los hebreos adondequiera que éstos iban, para darles agua milagrosamente. Esta tradición nació quizás del hecho de que, según los textos, el lugar del milagro del agua es ora Raphidim, ora Horeb, ora Cadés.

génito de pueblos", Nm 24, 20, es decir, pueblo muy antiguo o de gran vitalidad, fueron especialmente aborrecidos de los israelitas: Dt 25, 19. Indudablemente, esta enemistad se fue acrecentando de manera singular cuando los israelitas, convertidos ya en población sedentaria, tuvieron que experimentar la hostilidad de sus inestables vecinos del sur. La historia de Saúl y la de David han quedado marcadas por esta rivalidad: 1 Sm 15; 29; véase también 1 Cr 4, 42-43.

Este relato nos presenta por vez primera a Josué, v. 9, que antes se llamaba Oseas: Nm 13, 9. 16; Dt 32, 44⁶, compañero de Moisés en las horas trascendentales del Sinaí: Ex 24, 13; 32, 17; 33, 11, un hombre de valor y fe aun en los momentos más difíciles: Nm 13-14 (véase también Nm 11, 28), el futuro sucesor de Moisés como caudillo de Israel: Nm 29, 18-23; Dt 34, 9, y el jefe de las tropas que han de conquistar Canaán: libro de Josué. Acerca del otro personaje citado, Hur, en el v. 10, no sabemos nada más que su nombre vuelve a aparecer en Ex 24, 14.

No se nos describe la batalla. El escritor pretende algo distinto. En la mano de Moisés está "la vara de Dios", que es un bastón de mando (p. 93): mando que Moisés ejerce en nombre de Dios (la misma expresión la encontramos en 4, 20). Lo que más importa es que este bastón de mando siga dirigiendo las operaciones, desde el punto elevado que el jefe ocupa, y que se mantenga visible. Si no sucede así, entonces los hebreos pierden el sentido de la táctica, y llevan las de perder, v. 11. De ahí la escena del v. 12, que indudablemente está muy estilizada. Pero no se nos dice en ninguna parte que Moisés estuviera en oración, "con los brazos en cruz", como lo representan a menudo los textos y las ilustraciones de las historias sagradas. Desde luego, sería algo muy bonito. Y estaría lleno de enseñanzas. Pero no es eso lo que nos cuenta el texto sagrado. Este texto, que nos hace ver en la mano de Moisés "la vara de Dios", no nos deja lugar a duda sobre el hecho de que la victoria ha de atribuirse a Dios.

⁶ "Hoshea parece haber evolucionado en Yehoshua con motivo de su admisión en una alianza más estrecha con YHWH" (M. BUBER, *Mosé*, p. 108, nota 1). Yehoshua se convirtió en Iesôus en la versión de los LXX, de donde se deriva el nombre de "Jesús", que quiere decir "Yahvé-salvador" (p. 125).

La tradición que hace de Moisés el autor de las primeras consignaciones escritas, v. 14, es antigua. Nunca sabremos exactamente todo lo que debemos al hombre del Sinaí. Pero la tradición no se ha engañado al considerarlo como el gran y original iniciador. Hay que hacer notar (sin que pretendamos asentar nada sobre esta afirmación) que la tradición escrita ("para memoria en un libro") y la tradición oral ("transmite a los oídos de Josué") son mencionadas aquí conjuntamente.

El altar es edificado, v. 15, en acción de gracias (como en Gn 33, 20; 35, 1; Jos 22, 34; Jue 6, 24). Y se le aplica el nombre de: "Yahvé es mi estandarte". Esto parece indicar que Yahvé es el lazo de unión entre todos los israelitas: Is 5, 26; 11, 12; 18, 3. A no ser que esta frase se refiera a la vara de Moisés, y quiera decir: "Mi estandarte (que estáis viendo aquí) es Yahvé (que tiene el mando)". *Nes*, estandarte, es la palabra que servirá para designar el asta porta-señal de Nm 21, 8-9. Tal vez esta misma palabra se ha cambiado en *kes*, trono, en el v. 16. El acento vengativo de este versículo es un eco de la larga hostilidad histórica entre los israelitas y los amalecitas. Según el pensamiento bíblico común, se trata de una "guerra de Yahvé", porque todo aquel que ataca al pueblo de Dios, ataca a Dios mismo.

Podemos añadir como conclusión que Dios no sólo hace donación de la comida (cap. 16) y de la bebida (cap. 17, 1-7), sino que además da a su pueblo las fuerzas que necesita para defenderse. Lo único que tiene que hacer es servirse de ellas: la gracia dada para hacer algo, supone que se emplean los medios de que uno dispone, y no nos dispensa del esfuerzo que debemos realizar; más aún, está invitando a que realicemos ese esfuerzo; y, sobre todo, hace posible que podamos realizar tal esfuerzo⁷.

RESPONSABILIDADES Y MEDIACION (18, 1-27)

Este admirable cap. 18, riquísimo de informaciones y enseñanzas, hay que leerlo una y otra vez. Tiene su clima particu-

⁷ Aquí estaría muy apropiada la frase de Juana de Arco: "*Les soldats batailleront et Dieu donnera la victoire*" ("Los soldados combatirán y Dios dará la victoria").

lar y su alcance propio. No tardamos en observar en él cuatro etapas: la visita familiar: vv. 1-6; la celebración religiosa de esta visita: vv. 7-12; el consejo dado por Jetro a Moisés: vv. 13-23; el consejo es puesto en práctica: vv. 24-27.

Muy pronto se siente uno asombrado de la repetición de algunas expresiones. Y, al examinar las cosas más detenidamente, experimentamos una pequeña sorpresa viendo que Jetro es llamado "suegro" trece veces, que Dios es llamado "Elohim" trece veces, y que el "pueblo" es mencionado trece veces. Sin tratar en modo alguno de sacar consecuencias aventuradas de estas observaciones, comprobaremos—al menos—que ha habido algunas palabras que han obsesionado al escritor y han manifestado su manera de pensar. Así, por ejemplo: como se nos dice una sola vez, v. 1, que Jetro era "sacerdote", la insistencia del escritor recae, no sobre su sacerdocio, sino sobre su lazo de parentesco con Moisés. El uso repetido de la palabra "Elohim" es normal en la historia de un grupo étnico-religioso todavía híbrido, en donde la revelación yahvista no ha hecho más que esbozarse (cf. p. 112). Por esto, el nombre del Dios revelado se emplea sólo con reserva. Y, siempre, para decir que Yahvé es el salvador (vv. 1, 9, 10, 11). La repetición de "pueblo", exclusivamente en la segunda mitad del capítulo, vv. 13-27, nos hace sentir el momento en que se trata, no ya de asuntos de familia o de clan, sino de la comunidad entera y de sus estructuras. Finalmente, si nos fijamos en que el nombre de Moisés es citado veintiuna veces, es fácil comprobar que cuatro personajes principales ocupan la escena: Moisés, Jetro, Dios y el pueblo⁸.

Si este capítulo 18 tiene en el libro del Exodo una fisonomía especial, no es menos cierto que se presenta de manera independiente en relación con el contexto. Podría haber figurado en cualquier parte del libro. Por lo menos, caería mejor después de la gran celebración de la Alianza en el Monte Santo. Incluso nos sentiríamos inclinados, como con respecto a las es-

⁸ Algunas otras observaciones permiten ver que el relato está compuesto—en sus detalles—con bastante esmero y curiosidad. Así, por ejemplo, hallamos al principio una especie de estrofa: "Y Jetro, suegro de Moisés, oyó...", v. 1; "Y Jetro, suegro de Moisés, tomó...", v. 2; "Y Jetro, suegro de Moisés, vino...", v. 5. Asimismo, en este comienzo, se nos dice tres veces que Jetro trajo consigo a la mujer de Moisés y a los dos hijos de éste, vv. 3, 5, 6. Observamos, además, que tan sólo en el v. 10 leemos tres veces: "que ha librado de la mano de Egipto".

cenar del capítulo 17, a situarlo un poco más tarde en la historia de Moisés. La tradición ha tenido quizás alguna fluctuación en este punto. De todos modos, comparando 18, 5 (el "monte de Dios": el Sinaí, como en 3, 1, Horeb para Dt 1, 6-19) con 17, 1. 8 y 19, 1-2, nos damos cuenta de que la institución de los cuadros de la comunidad del desierto tendría un lugar cronológico más adecuado detrás de los capítulos 19 y 24. Por otra parte, si consideramos Nm 10, 29-32; 11, 11-30 como una versión distinta del mismo hecho, vemos que la entrevista con el clan madianita y la designación de los "setenta" son contadas después de los acontecimientos del "monte de Yahvé". Lo cierto es que, en cualquier hipótesis, nuestras preocupaciones cronológicas no importaron al elohista.

En efecto, a este escritor le debemos la totalidad del capítulo 18⁹. Hay que estarle agradecido por haber puesto en él el encanto y sabor de las escenas de la vida patriarcal que leíamos ya en el libro del Génesis. Volvemos a encontrar aquí la noble cortesía, las palabras y todo el ceremonial religioso de las costumbres orientales.

Jetro nos es ya conocido (pp. 74-75). Es *kohen*, nombre dado a los sacerdotes de Yahvé en el Antiguo Testamento, y también a los sacerdotes de otros dioses. El dar precisiones sobre la función sacerdotal de Jetro supondría un conocimiento de la vida social y religiosa de los madianitas, que nosotros no poseemos. Sin duda, podemos concebir este sacerdocio, por un lado a la manera con que antiguamente los jefes de familia ejercían el culto y especialmente el acto del sacrificio, y, por otro lado, a la manera con que algunos miembros —en una comunidad— eran consagrados y especializados para ejecutar ritos tradicionales, a veces al servicio de un santuario. La función sacerdotal podía implicar también, y quizás primordialmente, como ocurrió en el antiguo Israel, el cuidado de conservar y enseñar las tradiciones, y de dar a conocer los oráculos y las decisiones en los casos de litigio y conflicto.

Puesto que hemos hecho notar hasta qué punto se ha acentuado el lazo de familia entre este sacerdote y Moisés, podemos creer que el autor quiere establecer una especie de filia-

⁹ No se está muy seguro de que los vv. 1^a y 10-12 sean del Yahvista, y no es necesario tener en cuenta este hecho.

ción entre el sacerdocio antiguo, de tipo patriarcal, de Jetro, y el sacerdocio israelítico que tiene sus orígenes en Moisés. Este último no es llamado *kohen* más que en el Sal 99, 6. Pero es el sacrificador de Ex 24, 6-8. Y tenemos, además, su vinculación con familias sacerdotales (pp. 69, 104). Su función de caudillo único (función evidente, a pesar del esfuerzo ulterior por situar a su lado a Aarón) implicaba de alguna manera el carácter y ejercicio del sacerdocio. Y este capítulo 18 nos da a Moisés en uno de los mayores actos de ella.

No sabemos desde cuándo ni por qué Moisés no vivía ya con su mujer (2, 21; 4, 20-26). Parece que su misión en Egipto le había obligado a dejar por algún tiempo a la esposa en casa de su propia familia. Nos enteramos de que, además de Gershom (2, 22), Moisés tenía otro hijo llamado Eliezer, que significa: "Mi Dios es ayuda". El texto glosa la significación de este nombre con la historia de la liberación, v. 4.

La escena de los actos de cortesía es descrita de manera muy notable, vv. 7-8. Esto no impide que el autor la haya utilizado para repetir uno de los artículos fundamentales de la fe y del catecismo israelita: vv. 9-11. El versículo 11 está inacabado y tal vez alterado. Su sentido es poco seguro.

El banquete sacrificial está en situación oportuna, v. 12. Da base sólida "ante Dios" a los lazos de parentesco, amistad y comunidad. Parentesco que, al mismo tiempo, es religioso. Y esto ha contado, desde luego, para la historia ulterior de Israel. Pero es imposible decir de forma un poco precisa, por falta de informes, cuál fue la influencia de la religión de los madianitas sobre la de los hebreos, y en qué medida el Yahvismo pudo heredar de las tradiciones propias de los nómadas del Sinaí.

Con los vv. 13-16 llegamos al punto más importante. Moisés "se sentó para juzgar al pueblo", v. 13, ya que éste había acudido a él "para consultar a Dios". "Cuando ellos tienen algún asunto (*dabar*: palabra-cosa), dice, vienen a mí; y yo juzgo entre un hombre y su prójimo, y doy a conocer las decisiones (*huqqim*) de Dios y sus instrucciones (*toroth*)", v. 16.

El ejercicio de la justicia era considerado siempre, en el Oriente antiguo, como algo que correspondía de algún modo

a la autoridad divina¹⁰. Pertenecía, pues, a los representantes de dicha autoridad, que era superior a las autoridades y competencias puramente humanas. Moisés, el hombre de Dios, escucha y dirime en nombre de Dios las causas de su pueblo.

Estamos viendo aquí con especial énfasis cómo Moisés fue y continuó siendo para toda la tradición de Israel el “legislador”, el iniciador de la Torah. Y lo fue porque, habiendo sido elegido y enviado por Dios, fue por excelencia el “mediador” entre Dios y los hombres, el “profeta” que interpretaba y daba a conocer la palabra de Dios, el “doctor” que enseñaba al pueblo de Dios.

Las palabras que se ponen en labios de Jetro son de gran sentido común y prudencia, vv. 17-18. ¡Ojalá que los ministros o representantes de Dios, agobiados de trabajo, rebasados por las exigencias de su tarea pastoral, se acordaran siempre de estos consejos, y supieran compartir con otras personas sus responsabilidades!

La función mediadora está magníficamente evocada en los vv. 19-20. “Está tú por el pueblo delante de Dios, y somete tú los asuntos a Dios”: es el primer aspecto de esta función. El segundo consiste en transmitir al pueblo lo que viene de Dios, “decisiones” o “instrucciones” divinas, es decir, consiste en mostrarles “el camino por donde deben andar, y lo que han de hacer”. Fijémonos en que, hasta ahora, Jetro no enseña nada a Moisés, y no hace más que explicitar lo que su yerno había afirmado ya que hacía, vv. 15-16.

Pero ahora viene la sugerencia nueva. En primer lugar, la elección de los colaboradores, v. 21a (“Tú verás”, es decir, observarás, te darás cuenta). Hacen falta hombres “fuertes”, con otras palabras: hombres que tengan valor y cualidades, hombres “seguros”¹¹, sólidos y veraces, cuya fidelidad te merezca confianza, “temerosos de Dios”, esto es que le conozcan y sir-

¹⁰ T. B., p. 47. “La justicia es para los semitas un atributo divino, y el poder de juzgar tiene algo sobrenatural... Por este motivo, el pleno ejercicio de la justicia pertenece como cosa propia a aquéllos a quienes su carácter o su función pone en relación directa con la divinidad” (A.-G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, éd. Picard, 1953, p. 78).

¹¹ Acerca de esta palabra, *emeth*, que se deriva de *aman*, y que tan rica es de sentido y tan importante desde el punto de vista bíblico, véase P. D., pp. 126-128.

van de verdad, “que aborrezcan la avaricia”, y, por tanto, que no se dejen corromper por el interés personal como puede suceder en los juicios (cf. Ex 23, 6-8).

Luego viene la organización, v. 21 b. Parece estar calculada sobre una organización militar (compárese Nm 31, 14; Dt 1, 15; 1 Sm 22, 7; 2 R 1, 9). Es posible que incluso en Egipto los hebreos hayan tenido estructuras sociales, jefes de grupos o de clanes (los “ancianos” de 3, 18; 4, 29; los “escribas” de 5, 15. 19), cuya autoridad sería reconocida ahora por Moisés. Sin embargo, parece más probable que la intención del relato haya sido la de crear una jerarquía nueva. El hecho de que tal jerarquía esté basada en un sistema decimal no debe sorprendernos (el origen de esta manera de contar es el número de dedos de la mano). Pero no es menos posible que el Elohista haya armonizado o comprendido este sistema en función de las divisiones o agrupaciones, militares o civiles, que conocía.

El último punto del discurso de Jetro se refiere a la repartición de la tarea, vv. 22-23. Al jefe supremo le traerán los casos graves, difíciles, excepcionales; sus auxiliares resolverán los “asuntos corrientes”. Sin embargo, todos los responsables escogidos participan de la misma tarea: todos asumen su peso, cada uno en su lugar. Finalmente, la organización propuesta corresponde al “orden” de Dios. Por eso, esta organización es para Moisés una garantía de que podrá “sostenerse”, y de que todas las cosas irán bien. Será una garantía de éxito (*shalom*: cumplimiento, logro, paz que nace de haber acabado algo perfectamente). Los últimos versículos expresan sencillamente que se cumplió el consejo de Jetro, vv. 24-26. Después de lo cual, suegro y yerno se separaron, v. 27.

Otra presentación del mismo hecho, podemos leerla en Dt 1, 6-19. Suprime la intervención de Jetro y atribuye la idea de la nueva organización a Moisés, quien obra por inspiración directa de Dios. Esto no modifica lo esencial del relato. Pero demuestra la libertad de los escritores bíblicos y cierta fluctuación de las tradiciones en cuanto a las circunstancias concretas de los acontecimientos.

Tal vez se ha conservado otra versión más de la misma tradición en Nm 11, 11-30. Y lo curioso es que hay antes un pasaje sobre el maná, vv. 4-9, que recuerda Ex 16. El relato del encuentro con Jetro tendría su correspondiente en el relato del encuentro con el cuñado de Moisés en Nm 10, 29-32. Luego,

de manera muy diferente, pero que parece bastante natural, vemos que Moisés se queja de la "carga" que supone para él todo aquel pueblo, "que me es pesado en demasía" (vv. 11, 14). Y Dios le ordena que nombre un consejo de "setenta ancianos" (número evidentemente simbólico), que reciban "del espíritu que estaba en Moisés" (vv. 24-25).

Esta conservación de una misma tradición por caminos diversos, idéntica en cuanto al fondo pero presentada de diferentes maneras, y que prelude de este modo las redacciones sinópticas de los Evangelios, es una de las características (que nos resultarán ya familiares) de la literatura bíblica.

El capítulo 18 del Exodo es muy rico en enseñanzas. Invita especialmente a reflexionar sobre un aspecto importante de la vida comunitaria del pueblo de Dios.

El derecho y la justicia constituyen su fundamento indispensable. Este derecho y esta justicia echan sus raíces tanto en la rectitud natural exigida por la conciencia humana sana como en las costumbres recibidas y aprobadas entre los hombres (y más precisamente en el antiguo Próximo Oriente). Encontraremos pronto magníficos ejemplos de ello en el Código de la Alianza.

Sin embargo, las cosas no se quedan únicamente en el simple derecho consuetudinario ni en la sola justicia de los hombres. Porque, en el pueblo de Dios, Dios es quien dirige y juzga. Las relaciones de los miembros de la comunidad no son solamente naturales. Sino que se orientan también, y por cierto de manera primordial, hacia Dios. Las palabras y las acciones de los hombres son, ante todo, relaciones con Dios y han de conformarse con la voluntad de Dios.

Para conocer el pensamiento, la voluntad y el juicio de Dios, hay que "consultarle" y escuchar su "palabra". Dios habla por medio de los hombres a quienes ha escogido, por medio de los órganos que Él ha establecido. Y entre ellos hay un orden, una jerarquía, que es—al mismo tiempo—la jerarquía de la autoridad, de la responsabilidad y del servicio.

En el pueblo de Dios no hay más que "servidores". Y el puesto más alto es también la más pesada carga. Es una donación mayor de sí mismo, una pertenencia más completa a todos y—al mismo tiempo—a Dios. Tal es el caso de Moisés. Los auxiliares tienen una carga proporcionada.

Dios no se desinteresa, ni mucho menos, de los asuntos

de "este mundo". Dios está cerca de todos. Está cerca de las personas modestas. A todos los tiene en sus manos. Y, por medio de las personas constituidas en autoridad, resuelve las causas más insignificantes. Pero siempre conforme a un orden de valores. Los casos mayores y excepcionales, que exigen una decisión de importancia más trascendental, deben quedar reservados y han de llevarse a quien por excelencia es el "hombre de Dios", el mediador puesto por encima de todos, y a quien se ha concedido la gracia de una comunión especial con Dios. ¿Se trata de un oficio sacerdotal? En el libro del Exodo no se dice que Moisés sea sacerdote. Esta precisión vendrá a su tiempo, porque la revelación se va desarrollando sólo por etapas. Mas, por de pronto, en el nivel de Dt 17, 8-11, lo que se dice de la función ejercida por los "sacerdotes levíticos" recuerda la actividad judicial de Moisés en Ex 18, 16¹². Los auxiliares de Moisés, de manera más corriente y según grados diversos, participan también de esta función mediadora y sacerdotal.

De este modo, los miembros de la comunidad son mantenidos perpetuamente en la conciencia del vínculo que une todos sus actos con Dios, de la dimensión y repercusión religiosa de sus relaciones, disensiones y asuntos. Puede haber distinción de ministerios y diferentes órdenes de causas¹³.

¹² "El deuteronomista, fiel a su método habitual, reedita una antigua costumbre adaptándola a las condiciones de su tiempo. En la nación teocrática en la que se compenetraban lo temporal y lo espiritual, el arbitraje jurídico corresponde a la competencia sacerdotal. El sacerdote levita resuelve los asuntos complicados; su respuesta es una *torah* que obliga en conciencia. Este "sacerdote levita" (v. 9) en función "en el lugar escogido por Yahvé" (vv. 8, 10), a quien se acude a "consultar" (v. 9) en materia difícil de juzgar (v. 8), a fin de obtener una *torah* (v. 11), se parece a Moisés como un hermano, que está por el pueblo "delante de Elohim" (Ex 18, 19) para "enseñar decretos y *toroth*" (Ex 18, 20), en favor del "pueblo que acude a él para consultar a Elohim" (Ex 18, 15). El uno (Moisés) y el otro (el sacerdote levita) pertenecen a la misma línea. Pero, dentro de esta línea, Moisés ocupa un lugar eminente. Sobresale por su rango. Es un *primus inter pares*" (CH. HAURET, en "Biblica", vol. 40, fasc. 2 [1959], p. 519).

¹³ Sería absurdo buscar en este capítulo 18 del Exodo una enseñanza sobre la distinción de poderes y sobre las relaciones entre lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo temporal, lo religioso (o eclesial) y lo civil, social o político. Pero será necesaria la experiencia del pueblo de Dios (experiencia larga y sometida al *shock* de los acontecimientos reveladores, experiencia iluminada por la luz de Dios) para que se vaya descubriendo poco a poco la verdad en este campo.

Pero jamás se hace abstracción de Dios. Jamás se separa uno de su lado. La comunidad entera vive de la misma fe. Las "decisiones-instrucciones", es decir, la "ley", dimanar de esta fe, recordando incesantemente su espíritu, y conservando o restableciendo la armonía práctica entre los hermanos y su unanimidad profunda.

Dios es siempre el único juez. Las personas dotadas por Él de autoridad no son más que representantes. El pueblo de Dios no está regido por un sistema político que se bastara a sí mismo, que se justificara a sí mismo. Es un pueblo libre. Pero no es un pueblo soberano. Es un pueblo que sirve al Señor, un pueblo en el que todo es servicio, un pueblo que ha sido liberado para que sirva al Señor, y que será juzgado conforme a este servicio.

CAPÍTULO VIII

LA ALIANZA PARA EL SERVICIO

LA VOCACION DEL PUEBLO DE DIOS (19, 1-6)

Ya hemos “llegado”. La liberación de los hijos de Israel y su salida de Egipto, todo lo que Dios ha hecho por ellos y todo el camino recorrido hasta entonces, todo debía conducir hacia el Sinaí, todo había sucedido para el encuentro entre Yahvé y su pueblo, para la Alianza santa. Y de ella vamos a tratar ahora. Así que con los capítulos 19-24 del Exodo nos hallamos ya en pleno corazón del libro.

Estos capítulos forman un conjunto. Y deben su unidad a la vinculación que los une con la Alianza del Sinaí. Pero los componentes de este conjunto son suficientemente distintos en género y contenido, para que podamos distinguirlos y para que debamos seguir cierto orden en su estudio.

Podemos enumerar cinco secciones: el relato del anuncio y preparación de la Alianza: 19, 1-25, al que sigue el relato de 20, 18-21; —El Decálogo: 20, 1-17; —El Código de la Alianza: 20, 22-23. 19; —un fragmento aislado acerca del “mensajero”: 23, 20-33; —el relato de la celebración de la Alianza y de los encuentros de Moisés con Yahvé en la Montaña: 24, 1-18.

Las dos colecciones de preceptos—el Decálogo y el Código de la Alianza—deben estudiarse aparte. Constituirán el tema de los capítulos IX y X de nuestra obra. Tenemos, pues, que estudiar ahora los capítulos 19 y 24, a los cuales se añadirán 20, 18-21 y 23, 20-33.

En el capítulo 19, la distinción entre fuentes literarias es especialmente difícil y objeto de vacilaciones. Nosotros nos permitiremos simplificar un poco los resultados de la crítica, ha-

ciendo notar que, con excepción del comienzo, vv. 1-2^a, que es sacerdotal, casi todo el relato es del yahvista y del elohista, de una manera bastante enmarañada. Y todo ello ha sido retocado, seguramente, por un escritor de época ulterior. Para decirlo con otras palabras: el texto reproduce tradiciones antiguas. Pero su redacción última parece que es de la época en que los israelitas, volvieron del destierro¹.

Este capítulo comprende, después de una pequeña introducción, vv. 1-2, un discurso breve pero muy significativo, que Yahvé dirige a Israel por mediación de Moisés, vv. 3-6. Lo que viene a continuación, está relacionado con los preparativos para la venida de Yahvé, vv. 7-15. Después leemos la descripción de la tormenta horrible que acompaña al “descendimiento” de Yahvé sobre el monte, vv. 16-20. Finalmente, se da una orden absoluta de que nadie se acerque al “monte de Dios”, vv. 21-25.

El comienzo, vv. 1-2, es una especie de título. En efecto, comienza una sección que va a narrar los acontecimientos memorables y decisivos de la santa montaña, y va a presentar la “ley” que tuvo allí su origen. La expresión “en aquel día” supone una indicación de fecha. Pero tal indicación no se nos da. Se piensa que esa fecha pudo ser suprimida por razones litúrgicas, como algo que no concordaba con la fecha de Pentecostés, fecha que el judaísmo celebraba para conmemorar la donación de la Torah en el Sinaí.

Hemos dado ya explicaciones sobre la localización de la escena del capítulo 19 (pp. 53-57). No hemos querido mezclar la descripción del lugar con la elucidación del texto, ya que la identificación de este lugar sigue siendo hipotética, y vincular la descripción con el comentario sería hacer gravitar sobre éste un peso de incertidumbre. Pero esto no quita para que el macizo del Yebel Musa, al sur de la península sinaítica, tenga muchas probabilidades de ser el monte de la Alianza, sino que

¹ Fuentes (aquí, el coeficiente de inseguridad es bastante grande):

J = 19, 9, 11-13a, 15, 17, 20; 24, 1-2, 9-11;
E = 19, 2b-3a, 13b, 14, 16-17, 19; 20, 18-21; 23, 20-33
con retoques ulteriores; 24, 3-8, 12-15, 18b;
J refundido por un redactor deuteronomico = 19, 3b-8,
20-25;
P = 19, 1-2a; 24, 16-18a.

además es, en alto grado y de manera espléndida, el marco que puede evocar una de las más grandes escenas de la historia.

El v. 3 está compuesto de cuatro breves frases que se corresponden o, más bien, se repiten dos a dos. Podría ser resultado de la fusión de dos fuentes. Sea lo que sea, este versículo inicia, con sencillísima pero real solemnidad, un extraordinario discurso de Dios. En efecto, los tres versículos siguientes se cuentan entre las palabras divinas de importancia sin par en la revelación del misterio relativo al destino del mundo.

“Os tomé sobre alas de águilas”, es decir, “como el águila que excita su nidada, revolotea sobre sus pollos, extiende sus alas, los toma, los lleva sobre sus plumas”, Dt 32, 11, y también “como trae el hombre a su hijo (cosa que vosotros habéis llegado a ser), por todo el camino que habéis andado, hasta llegar a este lugar”, Dt 1, 31. Pero habría que leer, igualmente, Os 11, 3-4; Is 46, 3-4; 63, 9. Así que aquí tenemos más que una simple evocación de la salida de Egipto. El que Dios se haya hecho cargo de Israel por todo el camino, significa —a la vez— la elección de Israel, su liberación, su orientación y su andar por la historia bajo la dirección de Dios.

“Os he traído a mí”: el sentido de los acontecimientos que habían sucedido hasta entonces, lo mismo que el sentido de todo el esfuerzo de Dios al liberar a los suyos, era este encuentro en el lugar en que Dios quería darse a conocer y “vincularse” con ellos.

Porque habrá que “escuchar atentamente” su voz. Y, cuando esta voz haya hablado de “alianza”, habrá que “guardarla” y velar por ella, v. 5.

La doctrina de la Alianza de Dios y de Israel es fundamental en la revelación bíblica. Esta doctrina es su comienzo, su trama y su final. El presentar convenientemente el misterio de la Alianza equivaldría a escribir el más importante capítulo de la teología bíblica. Quien tenga ya alguna iniciación en las Sagradas Escrituras, poseerá—al menos—una noción elemental de dicho misterio². Es preciso estudiar toda la Biblia para conocer la Alianza según sus aspectos y etapas, sus implicaciones y las perspectivas que abre. No obstante, el texto que esta-

² La Alianza está presentada brevemente, en cuanto a sus orígenes y características esenciales, en T. B., pp. 74-75; P. D., pp. 202-206

mos estudiando, los capítulos 19 y 24 del Exodo, y todo el mensaje de dicho libro, nos ayudarán mucho a penetrar en este misterio de vida con Dios.

“Guardar la Alianza” es observarla, “velar” por ella, con verdad y fidelidad, comprender y vivir su sentido, su valor, su savia, porque la Alianza es una realidad de vida, un modo de ser y desarrollarse. El inconveniente de la expresión—tan frecuentemente empleada—: “concluir la alianza”, es que se presta a creer que se trata de un término, de un arreglo definitivo, de una situación finalmente estabilizada. La Alianza es, más bien, el esbozo e instauración de una historia que hay que realizar y que comienza.

El viejo autor yahvista, con su expresión arcaica: “cortar la alianza” (Gn 15, 18; 21, 32; 26, 28), que evocaba el rito antiguo de Gn 15, 9-10, ha conservado la noción básica de que la Alianza es una “partición” y participación, un reconocimiento de las “partes”, es decir, de las funciones y cargas, de los actos y frutos de los mismos, de las responsabilidades y bienes, y una comunión de vida.

En los textos sacerdotales (Gn 6, 18; 9, 9, 11, 17; 17, 7, 19, 21; Ex 6, 4; Lv 26, 9), la expresión “establecer alianza” tiene una significación no menos dinámica. El sentido fundamental del verbo es: hacer que algo se mantenga, hacer surgir, suscitar. La alianza es una relación que nace o aparece, que inaugura un nuevo modo de existir y actuar.

Cuando se trata de personas, grupos o pueblos que establecen alianza recíproca, ésta tiene normalmente carácter religioso (Gn 26, 28-31; 31, 44-54; Jos 9, 14-21; 1 Sm 18, 3-4; 23, 18; 2 Sm 5, 3). Puede ser una alianza de paridad, de condiciones recíprocas, cuando los contratantes están en pie de igualdad. Pero puede haber alianza entre un superior y un subordinado, entre un rey y sus súbditos. La disparidad no impide la relación ni la amistad ni la comunión; pero, en caso de disparidad, la alianza supone además la relación entre la autoridad y el servicio, entre la soberanía y la aceptación de la misma.

Vemos, pues, que la noción de alianza, en su meollo esencial, se expresa mejor en conceptos de relación que de contrato. La alianza no es un tratado, sino un compromiso, un modo de vida común, una relación entre persona y persona: relación que habrá que mantener en medio de las circunstancias variables de la vida y conforme a las instancias profundas del espíritu de comunión.

El texto del Exodo no hace referencia a la historia de la Alianza con los patriarcas, principalmente con Abraham (Gn 15; 17). Es verdad que esta historia fue escrita por autores que conocían su continuación. Y, por tanto, fue escrita teniendo en perspectiva la Alianza del Sinaí, y la Alianza (que luego se fue renovando sin cesar) entre Yahvé e Israel. Ahora bien, ya que el pueblo de Dios nació como tal por la gracia de la Pascua y con ocasión de la salida liberadora de Egipto, resulta que ahora, en el Sinaí, es cuando de verdad se va a hacer por vez primera la Alianza.

Alianza con un pueblo libre. Por eso, dice Yahvé al principio: “Si diéreis oído a mi voz, y guardáreis mi alianza...”: la alianza es objeto de opción, de determinación personal, de compromiso no forzado. Por lo tanto, si son así las cosas, ved a lo que estáis siendo llamados. Y escucharemos una de las más sublimes definiciones del pueblo de Dios en la Biblia:

“Vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y una nación santa” (vv. 5-6).

Israel es el “especial tesoro” de Dios. Tal es el sentido de la palabra *segullah*, que significa: riqueza, patrimonio, propiedad personal, tesoro (cf. 1 Cr 29, 3; Ec 2, 8). Esta palabra es empleada con idéntico sentido, en aposición a “pueblo”, en Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18. Y es utilizada también con idéntico sentido, pero ella sola (sin constituir una aposición a pueblo), lo mismo que aquí, en Mal 3, 17 y Sal 135, 4. La significación de esta palabra es clara. Israel es el pueblo especialmente querido de Yahvé, especialmente vinculado con Él: un pueblo que Dios ha adquirido para Sí a título especial (Sal 135, 4; 1 P 2, 9), porque Dios lo ha formado para Él (Is 43, 21), y lo ha escogido por heredad (Sal 33, 12). Responsabilidad, desde luego, y expresada con vigor por Am 3, 2. Pero en la elección de Israel se expresa principalmente el amor de Dios: “Y serán para mí especial tesoro, ha dicho Yahvé, en el día que yo prepare, y les mostraré mi ternura, como un hombre muestra su ternura a su hijo que le sirve” (Mal 3, 17).

Tal declaración, mal comprendida, comprendida insuficientemente y al margen de su verdadero equilibrio, podía convertirse—para Israel—en la satisfacción de ser el pueblo elegido, en un replegarse sobre sí mismo y con jactancia por una vo-

cación excepcional y exclusiva. Este peligro es conjurado inmediatamente:

“Porque mía es toda la tierra”. Sea que vinculemos esta frase con las palabras que la anteceden (“un bien mío particular entre todos los pueblos”) o bien con las palabras que siguen: “sí, desde luego, toda la tierra es mía, pero vosotros seréis para mí un reino...”, la idea expresada es siempre la misma: la elección privilegiada de Israel se ha realizado con miras a todos los pueblos.

Israel es el pueblo del Dios de todos los pueblos. La Alianza que Dios hace con Israel es la “Alianza del Señor de toda la tierra” (Jos 3, 11). El pueblo de Dios no se singulariza por tener un Dios que los demás pueblos no tuvieran, un Dios que Israel tuviera en exclusiva para sí. Sino que el privilegio del pueblo de Dios en relación con los demás pueblos es “conocer” a ese Dios de todas las naciones, y saber, poder y deber hacer—por este motivo—lo que los demás pueblos ignoran o no están en disposición de hacer. Así que el privilegio excepcionalísimo de Israel no es el de haber sido sacado de Egipto, ya que Dios hace cosas semejantes con viles paganos (Am 9, 10). No es la gracia de una salvación reservada únicamente para Israel. Sino que Israel es aquel a quien Dios, desconocido aún por los demás pueblos, se ha manifestado y hablado.

Esta manifestación ¿es sólo para Israel? Por el momento, el acento recae sobre la particularidad del pueblo elegido, sobre su separación y sobre el hecho de ser “puesto aparte”, sobre su consagración a Yahvé. Sin embargo, aunque el texto no lo expresa todavía, está suponiendo ya algo así como una responsabilidad de Israel hacia los demás pueblos, una misión que nace y dimana del don de la revelación. Esto, nos lo sugerirá más todavía el v. 6.

“Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes”³. El “reino”, o mejor (dado el sentido activo) el “reinado” es el reinado de Dios⁴. Yahvé es el rey (Jue 8, 22-23; 1 Sm 12, 12; Sal 24, 7-10;

³ Los LXX han traducido “sacerdocio real”, seguidos en este punto por 1 P 2, 9. Ap 5, 10 ha interpretado: “reino y sacerdotes” (véase también Ap 1, 6; 20, 6); la Vulgata latina ha traducido “reino sacerdotal”.

⁴ El suponer que la expresión significa que el poder real está en manos del clero, y que se trata de una hierocracia a la manera como la comunidad judaica fue gobernada por sacerdotes después del des-

Is 6, 5; Jer 10, 10; Is 43, 15) y su pueblo no está en manos de ningún déspota, como tampoco está a merced de la anarquía. Tan sólo el reinado de Dios concede a los hombres la verdadera libertad, la cual no es independencia sin freno, porque la ley de Dios le está llamando al corazón y es una invitación a la comunión.

Lo que caracteriza esencialmente a los sacerdotes es estar dedicados al Servicio sagrado, realizar las funciones santas de la liturgia. El que Israel deba convertirse en “reino de sacerdotes” significa que está llamado a consagrarse plenamente al Servicio de Dios, cumpliendo las funciones de este Servicio. Esto mismo lo escuchábamos ya en el leitmotiv de Ex 7-11: “Deja ir a mi pueblo para que me sirva”. Es, ni más ni menos, lo que dirá el segundo Isafas: Is 41, 8-9; 42, 19; 43, 10; 44, 1-2. 21; 45, 4; 48, 20; 49, 3; 54, 17 (véase también 56, 6; 63, 17; 65, 8-9. 13-15; 66, 14).

Lo que los sacerdotes israelitas son para sus hermanos en la comunidad santa, Israel—todo Israel—lo será para los demás pueblos del mundo. El pueblo que Dios ha elegido y adquirido, ejercerá el Servicio sagrado, como ministro especialmente mandado y consagrado, en nombre de los demás pueblos. Pueblo-sacerdote de los demás pueblos. En efecto, a Israel se le dirá: “Y vosotros seréis llamados sacerdotes de Yahvé, ministros de nuestro Dios seréis llamados” (Is 61, 6). ¡Cargo verdaderamente grave—ante Dios y ante los hombres—es este de adorar al Señor en nombre de todos, de asegurar la oración, el sacrificio, la alabanza y la intercesión por el mundo entero!

Así como un sacerdote representa a los hombres en presencia de Dios y a Dios en presencia de los hombres: así Israel

tierra, es una hipótesis que no es admitida generalmente y que no parece corresponder a la mente del pasaje. Además, habrá que considerar—sin duda—este pasaje como muy tardío. Desde un punto de vista opuesto, M. BUBER (*loc. cit.*, p. 118) se esfuerza por dar a la palabra *kohen* un sentido profano, laico y no cultural o religioso, como si al principio se tratara simplemente de personas puestas al servicio del rey (David). De este modo, la expresión “reino de *kohanim*” significaría: “círculo en donde se ejerce directamente la autoridad del Señor, círculo compuesto por sus servidores que están directamente a su disposición”. Y el pasaje significaría entonces que “Dios confía su misión al pueblo de Israel y lo instala en sus funciones”. Nosotros no vemos realmente por qué, en el caso del “pueblo-sacerdote”, no hay que reconocer al sacerdocio el carácter sagrado que siempre tiene.

es el representante de todos los pueblos cerca de Yahvé y el representante de Yahvé en el mundo. Nunca es alguien sacerdote por sí solo. Israel está ordenado para más que para él mismo. Ha sido consagrado a causa de los demás. Ejercitará este sacerdocio primeramente por medio de su función cultural. Pero no sólo por medio de ella.

En efecto, a los sacerdotes les corresponde también la tarea de enseñar a sus hermanos, transmitir las tradiciones religiosas y ejercer la mediación entre Dios y los hombres que intentan conocer las voluntades de Dios (p. 232). Israel, pues, es promovido—entre todas las naciones—al sublime cargo de mensajero de la revelación que él ha recibido de Dios. Y, en este sentido, se convierte en “testigo” de Yahvé (Is 43, 10) y “luz de las naciones” (Is 42, 6; 49, 6). De ahí también la gran responsabilidad que le incumbe en la historia de los hombres: la responsabilidad de conservar y transmitir la Palabra-vida de los hombres, la responsabilidad de llevar ante las naciones el “Nombre” de Yahvé (p. 125) y anunciar la “buena nueva” de la salvación.

La expresión “una nación santa” tiene una significación muy semejante a la anterior. Acentúa—a la vez—el privilegio y las exigencias de una pertenencia especial a Dios.

La “santidad” es la cualidad de lo que es del orden de Dios, del terreno propio de Dios que es “el Santo”, el absolutamente “distinto” de todo lo que existe y puede concebirse. Es “santo” lo que está en relación con Dios y, por tanto, lo que cesa de formar parte de “la indeterminación común” (M. BUBER). La santidad, pues, tiene doble aspecto: es separación de todo lo que—de alguna manera—está desligado de Dios, y consagración a Dios, a su Servicio, a la acogida y aceptación de su Palabra, al cumplimiento de su voluntad. Israel es, de este modo, una nación “santa”: Dt 4, 20; 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19; 28, 9; Lv 11, 44-45; 19, 2; 20, 26; 22, 31-32; Jer 2, 3; Is 62, 12.

Israel, puesto que primeramente es “nación”, debe consagrarse a Dios en calidad de tal, es decir, como grupo étnico, complejo social, pueblo comprometido en las coyunturas de la historia. Lo cual exige una consagración que tiene que estar realizándose sin cesar, una renovación constante de su relación con Dios en sus diversas funciones e instituciones.

De este modo, somos introducidos en el misterio de la

Alianza, que es el misterio mismo de Israel. Sabemos por qué Dios y su pueblo van a prometerse solemnemente fidelidad recíproca. Conocemos la gracia que se ha hecho a este pueblo, y comprendemos cuál ha de ser su respuesta, su cooperación. La ordenación de Israel en el Sinaí se nos presenta dentro de la perspectiva de toda la historia de los hombres, ya que es la consagración de un pueblo al servicio del Dios del mundo entero. La historia dirá cómo debía ser este servicio y cómo fue llevado a cabo.

En efecto, la historia está ya vivida en parte y está supuesta en el gran texto de Ex 19, 5-6 que acabamos de estudiar. El autor de este texto conoce las tradiciones patriarcales y la experiencia del Exodo. Pero sabe mucho más. Habla de un Israel “que ha llegado”, después de los tiempos difíciles de la instalación en Canaán, gracias a los éxitos de David. A partir de entonces las palabras “reino” y “alianza” han adquirido precisiones que responden a realizaciones. Este escritor tiene en cuenta, igualmente, la gran actividad cultural de la época monárquica, sobre todo en tiempo de las reformas, actividad que permitió dar al sacerdocio una constitución y una significación bien definidas. Tal vez se había vivido ya la terrible experiencia del destierro. Esta experiencia revelaba la gravedad de las alianzas y compromisos con todo lo que no es Dios o no es de Dios. Mostraba la necesidad de separarse, consagrarse, “santificarse” para ser fiel a este Dios; la necesidad, también, de vivir en medio del mundo sin dejarse contaminar por él, y de manifestar—por el contrario—a los ojos de todos los demás hombres, por medio de un perfecto servicio de Dios, la verdad, grandeza, poder y bondad de este Dios incomparable. Parece, finalmente, que nuestro escritor es discípulo de Jeremías y de Ezequiel, contemporáneo del Isaías exílico o postexílico.

Pero Ex 19, 5-6 va demasiado lejos y cala demasiado hondo, para permanecer vinculado con una época de la historia de Israel. El pueblo de Israel encontrará siempre en este texto, realmente, una de sus mejores definiciones. También la Iglesia de la era apostólica la recogió para aplicársela a sí misma: 1 P, 2, 5. 9; Ap 1, 6; 5, 10; 10, 6. En el “reino” predicado por Jesús, los cristianos son sacerdotes. Pero ahora lo son por participación en el sacerdocio de Cristo. La comunidad eclesial reunida en torno de su Señor para el servicio sagrado, es “san-

ta" por su unión con Cristo Jesús el Señor. Es el testigo y evangelista del Dios que salva y cuyo designio de salvación afecta a todas las naciones. De este modo se cumple la vocación de Israel.

LA GRAN MANIFESTACION DEL SEÑOR (19, 7-25; 20, 18-21)

Hemos visto claramente, en los vv. 7-8, que Moisés ejerce su función de mediador: las palabras que Yahvé acaba de pronunciar, las expone al pueblo, por medio del ministerio de sus comisionados; y las palabras de aceptación que constituyen la respuesta del pueblo, Moisés se las refiere a Yahvé.

Y ahora el anuncio de la gran teofanía, v. 9: "He aquí, yo vengo a ti en una nube espesa". Nuestras observaciones acerca del misterio de la nube (pp. 204-211) van a adquirir aquí todo su valor. Dios se manifestará de manera—a la vez—sensible y velada, ruidosa y secreta. "Para que el pueblo oiga": lo que ha de oír, se nos describirá en los vv. 16-19; véase también 20, 18-21. Y esta manifestación no será únicamente la revelación del Señor que viene. Sino que acreditará al enviado y mediador de Dios (cf. 14, 31).

"Santificar" o "consagrar", v. 10, es poner a alguien en disposición de acercarse a Dios, hacer posible una participación en las acciones sagradas (cf. Jos 3, 5; 7, 13). Prácticamente, es observar los ritos prescritos: lavar los propios vestidos o cambiarse de ellos (Gn 35, 2; Lv 11, 25. 28. 40), abstenerse por el momento de relaciones sexuales, v. 15 (Lv 15, 18; 1 Sm 21, 5-6); actos materiales, pero que tienen profundo alcance, porque son las señales de una actitud interior, la expresión de una actitud religiosa.

Dios "desciende" (cf. p. 87) "a ojos de todo el pueblo", v. 11. Ya veremos cómo. Pero hay que "marcar las distancias": ¡cercanía de Dios, inaccesibilidad de Dios! Comunión o encuentro no es nunca confusión. Y no se puede llevar jamás a cabo sino en razón de la distinción misma de personas. Lo mismo ocurre con Dios, y con mayor razón todavía. Si Dios

se revela a los hombres, la experiencia que éstos tienen inmediatamente es la experiencia de su misterio.

La delimitación comienza en los accesos mismos del lugar que Dios ha consagrado con su venida, v. 12. Recordemos la escena de la Zarza-santuario (pp. 84-85). Todo lugar santo constituye un recinto reservado, el *haram*⁵ (compárese Ex 27, 9-19; 39, 9-20; 1 R 6, 36; Ez 40, 5-47; 42, 15-20). Hay una asombrosa semejanza con un texto de la "torah" de Ezequiel: "Sobre la cumbre del monte, el recinto entero, todo en derredor, será santísimo" (Ez 43, 12).

No se puede franquear ese límite sin ser castigado de muerte, vv. 12-13. ¿Se correrá el riesgo de ser fulminado por la manifestación de "Dios en el fuego"? (pp. 84, 205). Este podría ser el sentido de los vv. 21-22. Pero aquí se trata de un castigo infligido por los testigos y responsables: ejecución, con piedras o flechas, para que ninguna otra persona vuelva a traspasar la línea infranqueable. De todos modos, tenemos la sensación de que los escritores bíblicos hablan sólo de este riesgo o de esta pena de muerte en razón de su significación, ya que expresan la inaccesibilidad del lugar santificado por la venida de Dios.

Hay, sin embargo, algunas personas que deberán acercarse, que deberán "subir al monte", v. 13. Será Moisés, v. 20; 20, 21. Y serán los ayudantes y auxiliares de Moisés, 24, 9.

"Aconteció que al tercer día, cuando vino la mañana, vieron truenos y relámpagos, y espesa nube sobre el monte, y sonido de bocina muy fuerte; y se estremeció todo el pueblo que estaba en el campamento. Y Moisés sacó del campamento al pueblo para recibir a Dios; y se detuvieron al pie del monte. Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en fuego; y el humo subía como el humo de un horno, y todo el monte se estremecía en gran manera. El sonido de la bocina iba aumentando en extremo; Moisés hablaba, y Dios le respondía con voz tronante", vv. 16-19.

⁵ Es extraordinariamente impresionante y conmovedor descubrir en los lugares más deshabitados, en territorio musulmán, las pobres y nobles "mezquitas del desierto" que no son más que un trazado rectangular señalado por piedras depositadas en el suelo, y adonde acuden a orar los hijos del Islam, descalzándose con el mayor respeto hacia ese lugar que ha quedado así consagrado.

En la Biblia hay muchas descripciones o evocaciones de la tempestad (véanse las citas en las pp. 84, 205). Pero ésta es una de las más impresionantes. Y ha quedado como memorable entre todas. No es que esta descripción se deba a las observaciones cuasi-científicas de un testigo o al talento de un pintor que deseara reproducir el acontecimiento con todo realismo. El texto es, desde luego, el relato de una tormenta (no comprendemos cómo pudiera tratarse de una erupción volcánica). Pero es un relato muy breve. Y está compuesto del vocabulario clásico y general (en forma de "clisés") que encontramos en la Biblia en otros casos semejantes. La expresión "la voz" o "las voces" corresponde al hebreo *qol*, palabra que se traduce primeramente por "truenos", que sirve luego para designar el ruido producido por una bocina o trompa, y que —para terminar—significa un ruido indeterminado ("voz tronante"). El sonido de bocina o trompa es, a su vez, un término de comparación para expresar un ruido particular y prolongado que se escucha en medio del fragor de la tormenta. La "nube" (espesa, compacta), cuyo carácter temático ya conocemos, está allí. Y también el "humo", que no se diferencia de la nube más que porque el uno sube y la otra descende. Y está también "el fuego". El "estremecimiento" del monte (o de la tierra) es, asimismo, una característica habitual en tales circunstancias. No obstante, podemos hacer notar que no encontramos aquí algunos rasgos que forman parte, más bien, del lenguaje poético: la tierra que abre sus fauces, los montes que se derriban o saltan, las entrañas del abismo que quedan al descubierto, el sol y la luna y las estrellas que son transformadas, etc.

Aunque la manifestación tronante y fulgurante del Sinaí ha contribuido de algún modo a crear el lenguaje clásico de la Biblia cuando se habla de tormentas, sin embargo este lenguaje se había hecho ya cosa corriente cuando se escribieron las tradiciones yahvista y elohista, a las que se debe la descripción de Ex 19. Por lo demás, no hay tanta diferencia entre esta descripción y la evocación deuteronomica: "Y el monte ardía en fuego hasta en medio de los cielos con tinieblas, nube y oscuridad. Y habló Yahvé con vosotros de en medio del fuego. Oísteis la voz de sus palabras, mas a excepción de oír la voz, ninguna figura visteis" (Dt 4, 11-12).

Verdaderamente, hay gran honradez, verdadera objetividad, por parte de los escritores bíblicos, en decir sobriamente (y por medio de términos que no engañan) que la manifes-

tación de Dios en el Sinaí se realizó en medio de una grandiosa tormenta de montaña, y sin añadir nada referente a "apariciones"⁶.

El fenómeno natural basta como señal. Convendría releer Sal 18, 8-15, y el asombroso Sal 29: "¡Voz de Yahvé sobre las aguas! ¡Truenos el Dios de gloria!... ¡Voz de Yahvé que derrama llamas de fuego! ¡Voz de Yahvé que hace temblar el desierto!" (vv. 3, 7-8). Véase, además, Sal 46, 7; 68, 34; 83, 15-16. Desde el punto de vista bíblico, es normal que, cuando Yahvé "visita" a su pueblo, lo haga "con truenos, con terremotos y con gran ruido, con torbellino y tempestad, y llama de fuego consumidor" (Is 29, 6). Y que haga "oír su potente voz (= el ruido que acompaña su manifestación) y hará ver el descenso de su brazo con furor de rostro y llama de fuego consumidor, con torbellino, tempestad y fuego de granizo" (Is 30, 30). ¿Por qué no señalar y aceptar sin rodeos que para todas las personas, incluso hoy día, una terrible tempestad de montaña es una de las visiones más dramáticas que podemos tener en la vida, uno de los espectáculos de la naturaleza que despiertan más la mente y la proyectan hacia más allá de lo visible, sugiriendo magníficamente lo que puede ser el poder, esplendor y misterio de Dios?

Porque en medio del misterio Dios se manifiesta "sin que veamos su rostro". "Ninguna figura visteis el día que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego" (Dt 4, 15). Es suficiente que, en aquel día, el fenómeno natural se comprendiera como expresión del "descenso" de Yahvé y de su "palabra", de la que Moisés era intérprete. Y precisamente por eso hubo más que un simple fenómeno natural. Dios se sirvió de "aquel día",

⁶ Así que nosotros no podemos suscribir el juicio desilusionado de M. BUBER: "Todo audaz investigador que trata de llegar, sobrepasando la imagen bíblica, hasta un proceso real que hubiera quedado encubierto por dicha imagen, está condenado al fracaso. ¿Podría haber sido una de esas terribles tormentas que, aun hoy día, los beduinos de esta región contemplan siempre con asombro, como una catástrofe celestial, y que hubiese revelado a aquel pueblo caminante el poder primitivo del Dios que, desde el tiempo de los Patriarcas, había sido su Dios, pero que—no obstante—no fue "reconocido" hasta aquel instante? Sea lo que sea, nos vemos incapaces de integrar este fenómeno en el lugar que le corresponde, dentro de una cadena de acontecimientos reales" (*loc. cit.*, p. 135).

como lo hizo en otras ocasiones, con tormentas semejantes y ante testigos de fenómenos análogos—del rayo y del retumbar del trueno—, para dar a comprender a los hombres su venida. La gracia excepcional que Dios concedió a los israelitas del Sinaí fue la de tener la certeza de que habían “encontrado” a Dios, allí y en aquel momento. La gracia consistió en ver y oír a través y más allá de lo que impresionaba a los oídos y a los ojos, en captar las señales que Dios hacía. Ya habíamos comenzado a reflexionar en este sentido, a propósito de las “plagas” de Egipto y sobre todo a propósito de la “nube”.

Israel no olvidará jamás la extraordinaria experiencia religiosa del Sinaí. Si el viejo tema semita, clásico en el antiguo Oriente, de la montaña venerada como residencia de los dioses tuvo alguna incidencia sobre la fe de los fieles de Yahvé: esta fe reaccionó de manera originalísima sobre el tema. Reaccionó “historizándolo”: en vez de seguir siendo un mito, se convirtió en un hecho histórico. Y si Yahvé fue el Dios del Sinaí, es porque un día, en tiempo del Exodo, Dios acudió allí verdaderamente.

Dios no está vinculado con un lugar. Dios hace que los hombres le encuentren. Pero no permite que los hombres le retengan o encierren en un lugar determinado. No obstante, el Sinaí será considerado durante mucho tiempo como un lugar frecuentado por Yahvé. No faltan textos que nos muestran a Yahvé viniendo de esa montaña o de su dirección: Dt 33, 2; Jue 5, 4-5; Sal 68, 8-9; Hab 3, 3. El Sinaí seguirá siendo el “monte de Dios”. Y, así, es muy posible que “el episodio de 1 R 19 nos ofrezca el eco de una peregrinación que las tribus del Norte continuaban realizando al Sinaí”⁷. Este episodio de Elías en el Horeb infunde, por lo demás, en la antigua revelación sinaítica una especie de progreso o ahondamiento: si Dios “no está en el viento”, “no está en el terremoto”, “no está en el fuego”, entonces nosotros debemos tener buen cuidado de no asociar a Dios con esos fenómenos de la naturaleza sensoriales y ruidosos. Dios puede revelarse a sí mismo valiéndose de cosas insignificantes. Y lo más importante es la palabra que se escucha (1 R 19, 11-13).

⁷ E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 208.

Sin embargo, no se podrá ya eliminar del lenguaje tradicional de Israel sobre las “venidas”, “descendimientos” o “visitas” de Yahvé, la referencia a la teofanía del Sinaí y la utilización de términos que desde entonces se hacen clásicos para expresarla. Aparte de la manera con que los profetas utilizan corrientemente la imagen de la tormenta (véanse las citas en la p. 84), tenemos un ejemplo clarísimo y magnífico en el caso del ruido de bocina o de trompeta de Ex 19, 13. 16. Leamos, pues, Sof 1, 14. 16; Sal 46, 6; Is 27, 13; Zac 9, 14; Jl 3, 1-2; 1 Ts 4, 16; 1 Cor 15, 52; Mt 24, 31; Heb 12, 19; Ap 1, 10; 4, 1.

Entre estos últimos textos (los del Nuevo Testamento), que deberán ser objeto de estudio especial y que revelan estar tan cerca y depender intensamente de Ex 19, hay que fijarse especialmente en 1 Ts 4, 16-17, donde hallamos el o los “ruidos” (voz), la “bocina” o trompeta, la “nube”, y donde se habla de que el Señor “descenderá”, y de que los fieles saldrán al “encuentro” del Señor para recibirle (la comparación entre el texto de los LXX y el texto original de la epístola es todavía más asombroso).

Verdaderamente, en tiempo del Judaísmo y del Cristianismo primitivo, estas expresiones se convirtieron en elemento constitutivo del lenguaje apocalíptico tradicional. Las citas anteriores están tomadas, casi todas ellas, de textos escatológicos. Las palabras evangélicas acerca del Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo (p. 209) dependen indudablemente, en parte, y a través de Dn 7, 13 (que procede, a su vez, de Ez 1, 4-28: teofanía en medio de la tormenta), del texto de Ex 19 que describe la venida de Dios de una manera que ha llegado a hacerse típica.

Otros muchos textos del Nuevo Testamento podrían citarse también. Entre ellos, tenemos: Jn 12, 28-29; Hch 2, 2-3; 4, 31. Pero, sin género de duda, el más notable sigue siendo el texto al que ya nos hemos referido: el relato de la Trasfiguración (pp. 209-210).

Por más que leamos una y otra vez los vv. 20-25 (que se presentan como la continuación de la teofanía del Sinaí, no lograremos encontrar en ellos orden, ni aprenderemos nada nuevo. Veremos casi exclusivamente la repetición de todo lo anterior, con esta sola diferencia: que son mencionados (de manera que realmente nos sorprende) los “sacerdotes”, que hasta entonces

eran desconocidos. Su presencia fue imaginada por un redactor tardío. En esta porción se observa una insistencia grande sobre el carácter sagrado de la zona en que Yahvé se manifiesta, y sobre el hecho de que Moisés se encuentra con Dios en la montaña. El v. 25 debería introducir seguramente (según la mente del autor que arregló el libro del Exodo en el último estadio de su composición) debería introducir—digo—el Decálogo. Pero la concatenación del capítulo 20 con el capítulo 19 aparece, más bien, como una yuxtaposición sin relación interna. Y este v. 25 produce la impresión de una interrupción brusca.

La continuación se halla en 20, 18-21: pasaje atribuido al Elohista, y que estaría mejor encajado en 19, 19. El v. 18 es una evocación de la descripción de 19, 16-19.

“No es posible ver a Dios sin morir”, v. 19 (Dt 4, 33; 5, 22-23; Lv 16, 2; comparar Jue 6, 22-23; 13, 22-23; Gn 32, 31; Is 6, 5). Para comunicar con Yahvé, su pueblo tiene necesidad de intermediarios. El mejor comentario de este versículo lo encontramos, por un lado, en Dt 5, 20-30, que recuerda la gran teofanía y deduce su enseñanza más fundamental; y, por otro lado, en Dt 18, 15-19, que es algo así como el texto básico de la doctrina del profetismo en Israel, profetismo que hereda la función y el carisma de Moisés, profetismo que va de Samuel a Elías y principalmente de Amós a Joel, y que anuncia “al profeta”, “al que había de venir” (Hch 3, 22-23; 7, 37; Jn 1, 21. 45; 4, 25; 6, 14; 7, 40).

Vuelve aquí una vez más, v. 20, el tema de la “prueba” acerca del cual todo el libro del Exodo nos invita tanto a meditar, prueba que permite tener con respecto al Señor, que está—a la vez—muy cerca y muy separado (“muy santo”), que es el que ha “venido” y está a “distancia”, la actitud religiosa que conviene y que Él inspira, el verdadero sentido del misterio de Dios.

MIRADAS SOBRE EL FUTURO (23, 20-33)

Habrà visto el lector que estamos difiriendo el estudio del Decálogo y del Código de la Alianza, cuyos textos vienen a continuación del capítulo 19.

Después de la gran manifestación de Dios en el Sinaí, vendría entonces—normalmente—la celebración de la Alianza y, de hecho, 24, 1-18 se presenta casi como la continuación de 19, 1-25 y de 20, 18-21. Sin embargo, encontramos antes una porción independiente, 23, 20-33. Y no pudiendo situarla en otro contexto mejor, vamos a estudiarla inmediatamente.

Se supone que este fragmento se remonta a la fuente elohista. Pero ha sido refundido. Lo cual explica su poca coherencia y su aire de gloria tardía.

Malak, traducido habitualmente por la palabra “ángel”, a causa de la palabra griega correspondiente, significa enviado, mensajero, pero no necesariamente una persona humana o un ser sobrenatural. Esta palabra, cuando se trata de un “enviado de Yahvé”, indica que Dios se sirve de un medio para hacer oír su palabra o para actuar. Y este medio puede ser tanto una realidad material, un ser de la naturaleza, una causalidad física, un acontecimiento, una serie de acontecimientos como un mensajero—de alguna manera—personal (cf. p. 85).

Aquí, el *malak* es el mismo de 14, 19 (p. 195). Se trata, pues, de los diversos medios de que Dios se ha servido para guiar a su pueblo hacia la meta que había motivado la salida de Egipto (cf. 33, 2; Nm 20, 16; Is 63, 9; compárese Gn 24, 7). Y es, a la vez, Dios mismo, porque en él está su Nombre, v. 21, y porque “escuchar su voz” es hacer lo que Yahvé habrá de decir, cuando en el v. 22 hable en lugar del *malak* y en primera persona. La obediencia recomendada en este pasaje es, no cabe duda, el cuidado que hay que poner en comprender y seguir las indicaciones providenciales de los acontecimientos. Si se hace esto, se habrá alcanzado la meta. Ya que los israelitas tendrán a Dios consigo, cuando se manifiesta la hostilidad hacia ellos.

Porque esa hostilidad habrá de manifestarse. Los enemigos serán las poblaciones de Canaán, ya mencionadas en 3, 8 y 17 (cf. p. 87). Su “exterminación” parece ser una resolución—en el mejor de los casos—demasiado expeditiva. Pero debemos comprender la manera de hablar. La fórmula expresa una visión de la mente, una intención teórica, un programa esquemático y un resumen ideal. El libro de Josué nos enseñará a comprender mejor esta fórmula. Se trata de la “teología”—crea-

da *a posteriori*—acerca de la invasión de Palestina. Si se pensó finalmente—a la luz de Dios—que esta conquista se había logrado gracias a Dios y que había entrado en los designios de Dios que conducía a su pueblo por la historia: entonces sólo se podía pensar en los cananeos como en enemigos, y debía destruirseles (es decir, viendo las cosas retrospectivamente, habría debido destruirseles) por cuanto ofrecían resistencia al pueblo del Señor. De hecho, no se les “exterminó” en masa, ni mucho menos. El libro de los Jueces lo prueba sobradamente.

La intención de esta lucha contra los autóctonos de Palestina está formulada en el v. 24. Es, esencialmente, una lucha contra el atractivo de sus prácticas religiosas. Está expresada de nuevo, con otras palabras, en los vv. 32-33, en 34, 11-16, y en Jos 23, 12-13; 24, 14-15; Jue 2, 2-3; Nm 33, 51-56; Dt 7, 1-6. 16; 12, 23. 29-31; 20, 16-18. Estos textos (de inspiración, principalmente, deuteronomica) acerca de la seducción cananea, acerca del “tropiezo” (o “trampa”) que representan para Israel los cultos naturistas, constituyen por sí mismos un comentario suficiente. En el fondo, como ocurre siempre en semejantes casos, contra quien debe luchar Israel es contra sí mismo, contra sus propios instintos y debilidad. Ahí tenemos uno de los temas de la tradición de Israel, una de las exigencias de su historia: no ceder a la tentación y ser librado del mal. Para no “servir” a los ídolos, hay que derribarlos y hacerlos pedazos.

Las promesas de los vv. 25-26 son elementales (compárese Dt 7, 14-15). Dios hace a menudo promesas semejantes, en la Biblia. Se le ha reprochado por ello. Pero, más bien, deberíamos encontrar admirable esta atención y cuidado que Dios pone en asegurar al hombre aquello sin lo cual no es hombre y aquella gracia por la cual puede serlo plenamente.

Con los vv. 27-28, vuelven las mismas ideas, que se acercan mucho a las formulaciones deuteronomicas: Dt 2, 25; 7, 20; Jos 24, 12 (compárese 35, 5).

¡Es difícil que no se nos escape una sonrisa al leer los vv. 29-30: teología de la historia! Israel sabe perfectamente que la conquista de Canaán le costó mucho esfuerzo y exigió mucho tiempo. Pues bien: encontró razones para explicarlo. Y aquí las tenemos: ¡táctica de Dios! Conviene comparar con esto: Jue 2, 20-22; 3, 1-4; Gn 15, 16. En cuanto a Dt 7, 22-24 se trata de una repetición pura y simple del pasaje del Exodo.

Esto no impide idealizar un poco los límites de la Tierra

prometida, al estilo de muchos países que sueñan con unas “fronteras naturales”, aun en el caso—y principalmente en el caso—de que no las hayan conseguido. Véase Dt 11, 24; 1 R 5, 1; Gn 15, 18; Sal 72, 8 (compárese Nm 34, 2-9).

Esta porción, 23, 20-33, no tiene aspecto de ser una pieza indispensable en el libro del Exodo. Haciendo una organización cronológica de los elementos del Pentateuco, estaría encajada en algún lugar del libro de los Números. Desde el punto de vista literario y doctrinal, este fragmento es afín al Deuteronomio y a los textos de su misma vena como los finales del libro de Josué o las introducciones del libro de los Jueces. La relación con dichos pasajes sería más natural. Mas por razón de su emplazamiento actual, detrás de toda una sección de “leyes”, e igualmente por su tono de hacer promesas, prohibiciones y exhortaciones, podemos comparar esta porción con los grandes discursos de Lv 26 y Dt 28.

El autor supone que Dios habla teniendo a la vista el futuro. Y ese futuro, el autor lo conoce (véase, por de pronto, 3, 8 y 17). Pero no es inútil, e incluso es realmente bueno, el que de esta manera se conserve la orientación del libro del Exodo en su total perspectiva, porque el Sinaí no es una meta. La liberación permitió dirigirse al Sinaí. Mas para volver a marchar de allí. Y, esta vez, como pueblo de Dios, como pueblo de la Alianza celebrada y jurada. Con el vigor de este encuentro y comunión con Dios, Israel debe dirigir su mirada por encima del monte santo del Sinaí hacia otro monte santo que él no conoce todavía, y que su Señor le está preparando, pero que no será alcanzado sino a través de la adversidad, en medio de las tentaciones, y si no se deja “atrapar” por los lazos que le van a tender.

Indudablemente, con el correr de los siglos, y formando Dios a su pueblo con toda clase de experiencias, aunque fuera a costa de un nuevo “desierto” (Os 2, 16), Israel aprenderá que Jerusalén no es tampoco una meta definitiva, y que llegará un día en que no se adorará a Dios sobre tal o cual monte (Jn 4, 21). Pero, primero, era necesario llegar a la otra meta. Y la ley para llegar allí, es: “no harás alianza con los otros dioses”. Porque “ninguno puede servir a dos señores” (Mt 6, 24). “No tendrás dioses ajenos delante de mí”, dice Yahvé (Ex 20, 3). “Guardaos, pues, de olvidaros de la alianza que Yahvé, vuestro Dios, ha hecho con vosotros” (Dt 4, 23).

EN LAS CUMBRES (24, 1-2. 9-18)

Del capítulo 24 podemos afirmar tanto que carece de unidad como que posee cierto género de unidad. La redacción, evidentemente, es discontinua. Y no carece de elementos extraños: No hay sujeto para comenzar (se comprende, sin embargo, que "Dios dijo"); empleo anormal de la tercera persona en el v. 2 (debería decirse: "Tú solo te acercarás a mí"); ignorancia del lector en cuanto a las "palabras" y "leyes" de los vv. 3-4 (no hay nada que indique que se tratase del Decálogo ni del Código de la Alianza); en lugar de la ejecución de la orden de Yahvé expresada en los vv. 1-2, vemos la descripción de los preparativos y del sacrificio de la Alianza, vv. 4-8; terminada esta descripción, los vv. 9-11 reanudan el hilo con los vv. 1-2; pero incoherencia de los vv. 12-17 con los vv. 9-11 (Moisés sube al monte, a pesar de haber subido ya); finalmente, tenemos una especie de repetición en el v. 18.

No obstante, a pesar de estas disonancias (que inmediatamente adivinamos que se deben a la mezcla—insuficientemente armonizada—de las tradiciones), el relato que, en resumidas cuentas, no narra más que dos escenas, está bastante bien organizado en tres etapas: un preludio a la subida de Moisés al Sinaí, vv. 1-2; la celebración ritual de la Alianza al pie del monte, vv. 3-8; finalmente (la sección menos homogénea), el acercamiento a Dios en las cumbres del macizo, vv. 9-18.

Por razones de comodidad, estudiaremos primeramente los vv. 1-2 y 9-18, que tienen, además, la ventaja de vincularse de manera bastante directa con 19, 3-9 y 20-21. Esto nos permitirá conceder luego toda su importancia y alcance verdaderamente excepcional a los vv. 3-8.

Nadab y Abiú, v. 1, son los hijos de Aarón: 6, 23 (véase también 28, 1; Lv 10, 1-2; Nm 3, 2-4; 26, 60-61). Los "ancianos" serían aquellos a quienes se hace referencia en 18, 21-26, pero con la condición de ver también entre ellos, como hemos pensado, a los de Nm 11, 16. 24. De todos modos, parece que hay un poco de arreglo *a posteriori*, según las diversas tradiciones.

Según los vv. 1-2, hay algo así como tres zonas de acerca-

miento a Dios: la del pueblo, que permanece al pie de la montaña, la cual está prohibida para él; el círculo de los responsables, jefes y auxiliares de Moisés, que permanecerán "a lo lejos", aunque ya dentro del terreno propio de Dios, y prosternados en oración; finalmente, la cercanía de la divina presencia, hacia la cual sólo el mediador supremo puede dirigirse. En el pueblo de Dios habrá siempre algo de esta repartición de los hombres en círculos concéntricos. Pensemos, cuando menos, en tantas escenas del Evangelio que nos muestran, en sus puestos respectivos, a la multitud, a los discípulos de Jesús, y al Maestro mismo.

Así, pues, el grupo privilegiado sube al monte, v. 9. "Y vieron al Dios de Israel." Ahora bien: sabemos ya que no se puede ver a Dios y permanecer con vida. Pero "ver" puede significar sencillamente darse cuenta, tener conciencia de algo, comprender de alguna manera lo que ha sucedido⁸. No se trata de una "visión" directa del Invisible, sino de una experiencia religiosa extraordinaria. Tendremos otra ocasión de señalarla: 33, 12-23.

La mejor comparación podemos establecerla con la "visión" de Isaías en Is 6, 1-5: el profeta dice también que "vio" con sus propios ojos "al Rey Yahvé Sebaoth"; pero del Señor "sentado sobre un trono alto y sublime" no se puede ver más que la orla de su vestido que llenaba el templo". E, indudablemente, eso es todavía una imagen. Isaías no vio el "rostro" (!) del Señor, sino que descubrió de repente su cercanía real. Tuvo la certidumbre de una presencia excepcional de Dios, que se manifestaba quizá por medio de una señal sensible (cf. p. 207). Y esto es "ver a Dios" (compárese 1 R 22, 19).

Hay otra relación más marcada todavía. Hemos hecho notar ya (p. 208) que, en su visión inaugural, Ezequiel se acordaba indudablemente de Isaías. De él toma "la semejanza de un trono" sobre el cual ve "una semejanza como el aspecto de un hombre"⁹, y esta "semejanza de trono" es "como el aspecto de una piedra de zafiro" Ez 1, 26¹⁰. Si tenemos en cuenta que la

⁸ Ejemplos del verbo en este sentido, los hemos ofrecido en P. D., p. 131. Habrá que añadir a éstos el de 3 Jn 11.

⁹ Sobre las características de las visiones de Ezequiel, véase T. B., p. 227.

¹⁰ "Zafiro" es una palabra de origen hebreo (*saphir*). Designa el "lapislázuli" o piedra de azul ultramar, llamada así por su color azul de exquisita pureza.

visión tiene como fondo del cuadro y como acompañamiento una tormenta, entonces vemos hasta qué punto el profeta del destierro y el escritor de Ex 24, 10 utilizan el mismo lenguaje para evocar la manifestación—a la vez—cautivadora y misteriosa de Dios. A decir verdad, parece que Ezequiel se hubiera inspirado en el texto yahvista del Exodo. Este último no describe en modo alguno la aparición. Habla únicamente de lo que está “bajo los pies” de Dios ¹¹.

Sin duda alguna, la expresión: “mas no extendió su mano”, v. 11, significa lo contrario del “brazo” o de la “mano extendida” (p. 91), es decir: Dios no hizo sentir su fuerza, no aplastó con su poder a aquellos privilegiados. Repetición de la “visión”. Luego “comieron y bebieron”

Tenemos todas las razones para pensar que se trató de un convite sagrado, que acompañara a un sacrificio. ¿Podremos vincularlo con los actos sacrificiales de los vv. 5-8? El lazo de unión no aparece en la redacción del texto. Y bien podría tratarse de un convite sagrado que fuera independiente de la ceremonia pública: de un convite sagrado en el que tomaran parte únicamente los miembros del reducido grupo que había subido

¹¹ Podemos citar también aquí a M. BUBER, en un sentido que —esta vez—parece más satisfactorio que el de las líneas reproducidas más arriba: “Salieron, seguramente, antes del alba, y caminaron a través de una espesa niebla de nubes bajas que se habían quedado adheridas a la falda del monte. Y, en el momento en que los caminantes alcanzan la meta de su ascensión, la nube espesa se desgarró y desvanece, con excepción de una forma nebulosa que persiste todavía pero que es atravesada ya por los rayos del sol. En una palabra, la cercanía del cielo, de un azul de zafiro, subyuga a aquellos viejos pastores del Delta que no habían tenido jamás ocasión de saborear ni presentir el magnífico espectáculo de los juegos de luz matinal por encima de las cumbres de las montañas. Y esto precisamente es lo que los representantes de las tribus liberadas experimentan como algo que se halla “a los pies” de su Melek, el cual estaba sentado en su trono; y, al ver la irradiación que de Él dinamiza, creen estarle viendo a Él mismo” (*loc. cit.*, p. 144). Nos parece a nosotros que hablar así es tener una concepción muy sana y exacta de la “teofanía”: una concepción que está tan alejada del racionalismo que todo lo considera como ensueño, ilusión y error más o menos sincero, como de la credulidad sedienta de prodigios que no tengan nada que ver con las cosas conocidas. El que Dios se sirva, para manifestarse (libre y milagrosamente), de la naturaleza de la que Él mismo es autor y dueño, iluminando interiormente a aquellos a quienes Él se quiere revelar, parece estar más en conformidad con las indicaciones de los escritores bíblicos.

con Moisés. Por lo demás, el texto no puede ser más lacónico de lo que es. Sin embargo, es preferible pensar que—según parece—Moisés y sus acompañantes llevaron consigo la parte de los sacrificios de la gran celebración que no había sido consumida por el fuego, y que efectuaron esta comunión en la montaña.

No podemos saber plenamente de qué “leyes y mandamientos” se habla en el v. 12. Pero podemos indagar acerca de la realidad material de las “tablas de piedra”. La tradición referente a ellas parece sólida y digna de fe: Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15-16. 19; 34, 1. 4. 28; Dt 9, 8-11. 17; 10, 1-4. El grabar en piedra inscripciones es una costumbre muy antigua. Moisés conocía la escritura, la escritura egipcia sin duda alguna. Y no hay ninguna inverosimilitud en que haya conocido la escritura alfabética o protoalfabética, cuyos testimonios más antiguos son precisamente las inscripciones descubiertas en el Sinaí (cf. p. 23, nota 10).

Se dice que las tablas estaban “escritas con el dedo de Dios” (Ex 31, 18; Dt 9, 10), que Dios las “escribió” (Ex 34, 1; Dt 10, 2. 4) y que “la escritura era escritura de Dios” (Ex 32, 16). Si Dios escribía a través de su intermediario, lo mismo que “hablaba” sirviéndose de los labios de los hombres o de otros medios. Su “dedo” es un medio (p. 136). Y este instrumento es Moisés (como parece decirse en Ex 34, 28): Moisés que escribe con su dedo, a la manera de los escribas egipcios ¹². Se plantea la cuestión de saber qué es lo que estaba escrito en aquellas tablas. Según Dt 5, 19, debía de ser el Decálogo, en la forma breve que seguramente tuvo al principio.

El v. 14 nos recuerda el pasaje de 18, 22-23. Después, se nos habla de la “nube”, v. 15, y del *kabod*, v. 16, la manifestación velada de Yahvé, con su aspecto de rayo en la tormenta, v. 17. Y en medio de esa nube entra Moisés, rodeado por el misterio

¹² Según B. COUROYER, las expresiones: “escritas con el dedo de Dios” y “escritura de Dios” serían propias de la literatura egipcia. Dios es representado como el escriba de quien se dice que escribe con su dedo porque el dedo índice desempeña el papel principal al guiar el cálamo que es empuñado por los demás dedos (“Rev. Bibl.”, 1956, páginas 209-219).

de Dios, v. 18. Y esto mismo significan también las indicaciones numéricas (de carácter simbólico) de “siete”, v. 16, y de “cuarenta”, v. 18.

Al exégeta como tal, no le corresponde ya decir más. Pero no podemos menos de permanecer un poco más, absortos en la contemplación, y en compañía de Moisés, en lo alto de aquellas cumbres angustiadoras y exaltantes de la grandiosa montaña. Y con tal que nadie se forje una divinidad según su propia imaginación y los deseos del propio corazón, con tal que sepamos respetar y sentir el misterio de Dios, será lícito siempre a todo hijo del pueblo de Dios volar con el pensamiento en torno a aquellas alturas del Sinaí, donde la naturaleza parece hablar de Dios en un lenguaje más sugestivo que nunca, en donde las apariencias se abren—como quien dice—y permiten adentrarnos en la oscuridad reveladora en donde Dios puede hacernos sentir la gracia de certidumbre inefables.

Volveremos a encontrar a Moisés (el hombre solo, porque es el hombre de Dios y de todos) en el monte (cap. 32). Y se nos sugerirá mejor todavía, en términos más vivos, en términos de rara penetración al mismo tiempo que de extraordinaria sencillez, hasta qué profundidades de contemplación y hasta qué sublime cercanía de Dios fue invitado a entrar este místico, que era también un hombre de acción (caps. 33-34).

LA CELEBRACION DEL MISTERIO

DE LA ALIANZA (24, 3-8)

¡Seis versículos para narrar el acontecimiento más importante de todo el Antiguo Testamento! En realidad, la mayor o menor extensión no importa en un relato. Los relatos de la institución del sacramento de la nueva Alianza, en los Evangelios, serán más breves todavía. Pero, en tales casos, hay que buscar luz en otros textos bíblicos.

Entre ellos, hay dos que conviene leer inmediatamente: dos textos que, por lo demás, son independientes. Constituyen algo así como lugares paralelos a Ex 24, 3-8; y se deriva de una tradición del reino septentrional, lo mismo que este texto elohista. Son: Dt 27, 2-10, un discurso puesto en labios de Moisés

sés para anunciar la celebración de la Alianza en Siquem. Y Jos 24, 19-28 (completado por Jos 8, 32-35), un texto deuteronómico que narra esta celebración. Ahí tenemos en parte los mismos elementos que en el Sinaí: exhortación a una estricta fidelidad con respecto a Yahvé; aceptación del pueblo que promete servicio y obediencia; consignación en un libro de las palabras de la ley de Yahvé públicamente promulgada; construcción de un altar y ofrenda de sacrificios; proclamación y ceremonia de la Alianza con el levantamiento de una piedra-memorial o testimonio.

Así, pues, esta celebración se realiza dentro de un conjunto de acciones rituales y solemnes. Esto no quiere decir que el acontecimiento del Sinaí haya sido imaginado a semejanza de lo que debería realizarse más tarde. En este caso, la descripción de los vv. 4-8 sería excesivamente rudimentaria. Lejos de eso, su sobriedad y sencillez son la garantía de su arcaísmo. La Alianza del Sinaí es el origen y el prototipo de todas las demás alianzas de Yahvé con su pueblo.

El autor tiene empeño en darnos a entender que esta alianza concierne a todo Israel. En el v. 3, “todo el pueblo respondió a una vez”. Luego, son levantadas “doce columnas, según las doce tribus de Israel”, v. 4. La fórmula “las doce tribus de Israel” parece anacrónica y anticipada. Pero no es imposible que una primera organización—desde los días de Egipto—haya constituido el origen de esta división en tribus: división que quedará precisada ulteriormente por la adquisición de territorios en Palestina.

Las columnas o estelas son piedras erigidas como símbolos conmemorativos. Compárese: Gn 28, 18; 31, 44-54; 35, 20; Jos 4, 4-7; 20, 28; 24, 26-27; 2 Sm 18, 18; 1 R 18, 31-32 (este último texto parece estar inspirado en el del Exodo). Estas columnas servirán de “testimonios”, ya que han asistido a la ceremonia y escuchado los compromisos que se han contraído. Constituirán un recuerdo y memorial de tales compromisos.

No existe todavía una clase sacerdotal especializada, a la cual estén confiadas exclusivamente las funciones sacrificiales. “Jóvenes” o “servidores” (la palabra tiene ambos sentidos), escogidos por Moisés o delegados por los grupos, se encargan de estas funciones. Pero el sacrificador—en la mente del escritor—es Moisés.

Sabíamos ya desde hacía tiempo que la “fiesta” del Sinaí exigiría sacrificios (p. 175). Se había tomado toda clase de precauciones para que no faltaran las víctimas (10, 24-26). Las dos especies de sacrificios mencionados son los atestiguados como más antiguos por la tradición israelita. El holocausto, cuyo ritual está determinado en Lv 1, tiene una característica: la víctima es quemada por completo, en honor de Dios. No queda de ella nada para nadie (con excepción de la piel). En el sacrificio de comunión¹³, cuyo ritual principal se lee en Lv 3, la víctima—por el contrario—es repartida entre Dios cuya parte es quemada, el sacerdote a quien le corresponden ciertos trozos, y el oferente que recibe el resto de la carne comestible. Si el v. 11 pretende ser la continuación de los vv. 5-8, entonces el convite sagrado que en él se consigna, forma parte de la realización del sacrificio de comunión. Pero el rito más característico de la celebración del Sinaí es, ciertamente, el de la sangre, que Moisés manda recoger en el momento de la inmolación de las víctimas, v. 6.

Sin embargo, antes el texto repite de manera incisiva, v. 7, lo que se había dicho ya en el v. 3, esto es: la proclamación solemne de las “palabras de Yahvé”, consignadas en “el libro de la Alianza”. Desde luego, no se nos dice cuál fue el tenor de aquella lectura pública. Pero la palabra “alianza”, por un lado, con todo lo que la tradición incluía en ella desde hacía tiempo, la mención de las *toroth*, por otro lado, y finalmente la respuesta del pueblo que es una promesa de “hacer” lo que ha dicho Yahvé: indican con harta claridad que se trata de la promulgación de la decisión divina que le propone a Israel ser el pueblo especial de Dios, como respuesta a la garantía de que Yahvé sería el Dios de Israel. A partir de este momento, tiene que haber un vínculo, una relación especial entre Dios y su pueblo. Los profetas, siguiendo la línea de Oseas y dentro de la esfera del Deuteronomio, no dejarán de subrayar con términos ardientes o trémulos que se trata de una relación de amor.

La iniciativa sólo podía venir de Dios. Una iniciativa que es revelación: la mayor revelación que se hiciera al pueblo de

¹³ A menudo se suele traducir también: sacrificio pacífico, o sacrificio de salvación, o sacrificio de acción de gracias. Parece que es preferible decir, con R. de VAUX, “sacrificio de comunión”, porque procura la unión con Dios aunque también le dé gracias (*loc. cit.*, t. II, p. 294).

Dios, ya que define su modo de ser con Dios. Pero este pueblo ha de dar su respuesta, libremente. No habría alianza, si el “aliado” de Dios no se comprometiera a su vez. Podemos afirmar con toda verdad que Dios no libró de Egipto a aquel pueblo sino para hacerle capaz de tal aceptación de la propuesta divina.

“Haremos todas las cosas que Yahvé ha dicho, y obedeceremos”, v. 7. Esta palabra resume toda la actitud del pueblo de Dios en la perfecta fidelidad a su señor. No podría haber actitud mejor, porque el principio de la alianza es el amor. Y el amor consiste en conformarse a la voluntad de la persona amada. “Amarás, pues, a Yahvé tu Dios, y guardarás sus ordenanzas, sus estatutos, sus decretos y sus mandamientos, todos los días” (Dt 10, 1). “Pues éste es el amor de Dios, que guardemos sus mandamientos”. “Y el que guarda sus mandamientos, permanece en Dios, y Dios en él” (1 Jn 5, 3; 3, 24). Por este motivo, “así habla Yahvé: Oíd mi voz, y cumplid mis palabras, conforme a todo lo que os he mandado; y me seréis por pueblo, y yo seré a vosotros por Dios” (Jer 11, 4).

Tal Alianza es una relación de vida, que concierne a lo esencial de la vida y a su totalidad. Y ¿cuál podría ser su señal, su sacramento, si no es la sangre? “Porque la vida de toda carne es su sangre” (Lv 17, 14). La sangre es la *nephesh*, el principio vital; y la sangre derramada representa la vida. Es lo más santo que hay en la víctima. Y, así, el ritual levítico exige que la sangre sea reservada para el altar y sea difundida por manos del sacerdote. Del valor sobreeminente de la sangre procede toda una parte de la doctrina de los sacrificios y de las aspersiones de sangre.

Compartir de alguna manera una misma sangre, la sangre de las mismas víctimas inmoladas, es tomar parte en una misma vida, hacerse vitalmente solidarios, comulgar con una *nephesh* común. Por lo demás, esta misma convicción inspira la práctica de comer juntos una víctima ofrecida en sacrificio. Algunos ritos sacrificiales exigían que los participantes absorbieran una misma sangre. Y, así, no nos extrañamos de ver un rito de repartición de sangre en el acto de hacer alianza.

Moisés rocía de sangre el altar, que representa a Dios (20, 24). Y con esa misma sangre, “la sangre de la alianza”, rocía al pueblo congregado. Los “aliados” están unidos en una misma vida, para una vida común. Este rito evoca costumbres se-

míticas. Por su espíritu, se acerca mucho al viejo rito de Gn 15, 7-18. No obstante, lo que hace Moisés es un acto único en su género, un rito que no veremos reproducirse más en la historia de Israel.

El rito de la sangre, no la Alianza misma. En efecto. la Alianza, al ser una relación de vida, es viva como la misma vida, y debe ser incesantemente nueva o renovarse como la vida. Puesto que la historia no se repite, y las circunstancias de la existencia del pueblo de Dios varían con los accidentes o los impulsos de la historia: es preciso que la Alianza vuelva a pensarse perpetuamente, sea repetida o rehecha en función de condiciones o exigencias nuevas. Lo mismo que el amor, que es el espíritu y movimiento de la Alianza: ésta es todo lo contrario de una institución cuyos componentes hubieran sido fijados de una vez para siempre. Lo mismo que el amor, la Alianza es la búsqueda constante del "otro"; la insatisfacción de sí mismo, la generosidad siempre despierta, el asombro y la invención incansables. Es un perpetuo espíritu de reforma y superación. Es todo lo contrario de la costumbre. Y, así, no es sorprendente que las grandes "renovaciones" de la Alianza hayan tenido lugar en momentos particularmente decisivos o críticos de la historia de Israel, y en nombre de toda la comunidad.

Porque Dios se dirige a Israel como pueblo. Aunque no podemos olvidar el acento personal de los discursos de los profetas y de la oración de los salmistas, ignoramos muy a menudo cómo la realidad profunda de la Alianza fue vivida por las personas individuales. En realidad, Dios tiene por interlocutor al pueblo entero. Y cada miembro de la comunidad de la Alianza debe actualizarla y vivirla por su parte, en unión con todos.

Una brevísima mención de Dt 28, 69, nos enseña que, por mediación de Moisés, se hizo en el país de Moab una renovación de la Alianza del Sinaí. Este acontecimiento pareció tan importante a la tradición israelita, que vinculó con él los grandes discursos puestos en labios de Moisés y que constituyen el conjunto del Deuteronomio (compárese Dt 1, 1; 4, 44; 12, 1; 29, 8). Y no cabe duda de que, de esta manera, se pone en labios del profeta del Sinaí toda la teología deuteronomica, que es una profundización inigualada de la doctrina de la Alianza.

La Alianza de las tribus en Siquem (Jos 8, 32-35; 24, 1-28; Dt 11, 29; 27, 2-26) es una alianza cuya descripción—como hemos visto—evocaba la de Ex 24. No podemos negar que las tradiciones hayan ejercido su influencia unas en otras. Esto no quita nada a la importancia del hecho. En el corazón de Palestina, con motivo de la difícil penetración en aquel país dividido en compartimentos, Israel adquirió conciencia—a la vez—de su unidad como pueblo, de la necesidad de mantenerla incluso entonces (cuando los clanes y tribus se dispersaban geográficamente), y del principio que constituye esa unidad, que no es otro que el vínculo de todos los israelitas con Yahvé.

La historia, luego, desde el punto de vista de la Alianza, es algo así como una larga crisis, durante la cual los baales cananeos disputan y sustraen más o menos a Yahvé el contacto con su pueblo. Y hubo, desde luego, una renovación de la Alianza que se hizo con David y, en su persona, con todo Israel (2 Sm 7, 13-16; 23, 5; Sal 89, 4. 29): renovación que fue tan determinante, que este nuevo mediador dio desde entonces a la Alianza un acento mesiánico al que la tradición prestará atención.

Pero en los siglos de la monarquía, época de perturbación e infidelidad a Yahvé, a partir del siglo VIII, hay que escuchar de labios de los profetas el más grave y vigoroso comentario de la Alianza. Los profetas recuerdan que es un acto de gracia, debido a la benevolencia preventiva de Dios, debido principalmente al hecho de que Dios ama a su pueblo. Hablan de esta Alianza en términos de amor, de amor conyugal, de esponsal y matrimonio, y de armonía profunda y comunión en la fidelidad recíproca, no habiendo faltado nunca la fidelidad de Yahvé, pero estando en perpetua crisis la fidelidad de Israel. Ahora bien, Yahvé no cesa de llamar al infiel a la conversión, prometiéndole la renovación de la Alianza y nuevos desposorios en medio de la sinceridad del compromiso. Tal es la doctrina del Deuteronomio, cuyos admirables desarrollos ningún miembro del pueblo de Dios se cansará de meditar (desarrollos notables principalmente en sus prefacios y conclusiones: Dt 4-11; 27-31).

De ahora en adelante, se sabrá que la Alianza existe siempre "hoy": Dt 26, 17-18; 29, 8-14. La Alianza es inspiración, medio de vida, comportamiento. Está en el corazón de todo proceso y es el principio de toda conversión y regeneración in-

terior. Esta doctrina constituye el fondo de la predicación de los profetas en la época del destierro y más tarde.

Constituye también la base de la teología de los escritores sacerdotales, los cuales, al redactar la parte del Pentateuco que es propia de ellos y al organizar la gran Torah conforme a un esquema histórico que se remonta a los orígenes del mundo, ven las etapas de dicha Alianza en las Alianzas sucesivas de Dios con el universo (Gn 1; 9), con Abraham (Gn 17), con Moisés (Ex), con Leví (Nm 18, 19). La Torah, enseñanza y mandamiento, es la revelación de la Alianza al mismo tiempo que su expresión práctica, la explicación de las consecuencias de la Alianza, el medio escogido por Dios para instruir a su pueblo y permitirle concretar en actos las respuestas de su fidelidad.

La Torah, Ley de la Alianza, es eminentemente religiosa. Sus formulaciones se refieren a los diversos aspectos de la existencia del pueblo de Dios. Y, más que nada, a su vida con Dios, a su vida en presencia de Dios. Y, así, gran parte de la Torah es de orden ritual. Está orientada esencialmente hacia el culto litúrgico. Cuando el escritor elohista o el redactor que lo reproduce, narra la promesa que el pueblo de Dios hiciera en el Sinaí de obedecer "a todas las palabras y a todas las leyes de Yahvé", Ex 24, 3: entonces está expresando primordialmente una disposición para el Servicio sagrado. El "libro de la Alianza leído en presencia del pueblo", v. 7, es el ritual de este Servicio sagrado para el cual fue liberado y al cual está ordenado el "pueblo-sacerdote" (19, 6). La última parte del libro del Exodo nos hará volver una vez más sobre estas consideraciones.

Había peligro de confundir Alianza y Torah, y luego la Torah con su expresión literal, convirtiéndose entonces la Alianza en una especie de estatuto inmutable y fijo en sus detalles, y en algo exterior a los hombres y a Dios. Una regla y no ya un espíritu, una exactitud y no una aventura, un deber y no ya una relación viva, una seguridad y no ya el amor. Los profetas velaron, tomaron precauciones y dieron enseñanzas a fin de evitar esa esclerosis o endurecimiento mortal. Ezequiel y el segundo Isafas hablan incesantemente en términos de novedad, creación, regeneración y libertad. Y los "cánticos del Siervo de Yahvé", al convertir a este misterioso Siervo en la "Alianza del pueblo" al mismo tiempo que en la "luz de las naciones", mantenían todo el dinamismo propio de la concepción

de la Alianza, y le daban una dimensión universalista que todavía no había sido formulada.

Pero, antes de que "los tiempos se cumplieran", se le concedió a Jeremías el don de hablar de la manera más perfecta acerca de la Alianza: "He aquí que vienen días, dice Yahvé, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá... Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo... Todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande" (Jer 31, 31-34). Lo nuevo no es la Alianza (= el pacto) ni la Torah. Sino su interiorización plena, su realización perfecta en el más profundo nivel de las intenciones, opciones y decisiones. Ahora bien, nada de esto es innato en el corazón del hombre. Así que lo que también es nuevo es que Dios infundirá en ese corazón (insuficiente por sí mismo) el soplo, la constancia, la energía, en una palabra: el amor necesario para esta novedad de vida en la Alianza.

Ha venido el mediador de esta nueva Alianza. "Sabido Jesús que su hora había llegado para que pasase de este mundo al Padre, como había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (= los amó a la perfección)" (Jn 13, 1). "La noche que fue entregado..., tomó también la copa, después de haber cenado, diciendo: Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre; haced esto todas las veces que la bebiéreis, en memoria de mí (= como memorial mío)" (1 Cor 11, 23. 25; cf. Lc 22, 20). "Bebed de ella todos; porque esta es la sangre de la Alianza, que va a ser derramada por una multitud en remisión de los pecados" (Mt 26, 27, véase Mr 14, 24).

La "sangre de la Alianza" no es ya la sangre "de machos cabríos ni de becerros" sino la propia sangre de Jesús (He 9, 12), entregada para expiación, purificación y perdón de los pecados (Ro 3, 25; Ef 1, 7; He 9, 22; 1 Jn 1, 7; Ap 1, 5), para la justificación, reconciliación y liberación de los hombres (Ro 5, 9; Col 1, 20; 1 P 1, 18-19). Lo que hizo Moisés de manera inaugural y anunciadora, lo ha llevado a cabo Jesús perfectamente y en favor de una Alianza eterna (léase He 9, 15-28).

En el misterio litúrgico de la nueva y eterna Alianza, la sangre de Jesús, sacramentalmente presente en el altar, no es difundida en aspersión sobre dicho altar y sobre los asistentes. Sino que, como sacrificio de acción de gracias y de comunión, es ofrecida en alimento. Y significa, de esta manera vigorosa-

mente realista al mismo tiempo que misteriosa, la Alianza de la comunidad con Dios y la comunión mutua de todos, vida plena y perfecta. "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna... En mí permanece y yo en él" (Jn 6, 54-56).

Este texto sería demasiado crudo, si las palabras "carne" y "sangre" no estuvieran empleadas para significar la persona de Aquel que es la vida, y que comunica el Espíritu incesantemente creador. Y comulgar no es abismarse el uno en el otro, ni Dios ni los hombres. La unión de las personas se realiza en la armonía, en la vida conjunta, en la cooperación, en el amor. Pero este amor, este amor nuevo y "de arriba", que no nació de la carne ni de la voluntad del hombre (Jn 1, 13), es el don mismo de Dios en el sacramento. La Eucaristía es el sacramento de la nueva Alianza porque es el misterio y el don del amor verdadero y perfecto.

CAPÍTULO IX

LA CARTA DE LOS HOMBRES LIBRES

ESPIRITU, GENERO Y SIGNIFICACION DEL DECALOGO

A pesar de la poca habilidad con que el Decálogo ha sido insertado en la trama del relato de los acontecimientos que tuvieron lugar en el Sinaí: no obstante, el lugar que se le ha dado parece magníficamente escogido. Por una parte, aunque no se nos diga, el lector está invitado a pensar que los diez mandamientos fueron transmitidos al pueblo por mediación de Moisés. Por otra parte, esta revelación de las exigencias de Dios se halla entre el anuncio de la Alianza (cap. 19) y su celebración (cap. 24), lo cual, por lo demás, puede aplicarse también al "código" que ocupa los tres capítulos siguientes. Y, aunque no sólo el Decálogo pueda considerarse como la "ley de la Alianza", porque toda la Torah lo será también, sin embargo el Decálogo merecerá este título de manera especial y eminente.

Su estilo lapidario, una redacción sobria que lo reduce a una sola página, y, por encima de todo, su contenido religioso y moral de asombrosa densidad, le han merecido un puesto destacado en la tradición del pueblo de Dios y una estimación excepcional a los ojos de todos los hombres y en la historia de la humanidad.

En efecto, el Decálogo es conocido por todo el mundo, aunque no siempre en su forma bíblica. Se han dicho a propósito de él, infinidad de cosas. Se ha dicho, entre otras, que el Decálogo casi en su totalidad (con la sola excepción del mandamiento del sábado) era el perfecto resumen de la moral natural y universal, una especie de expresión de la recta concien-

cia humana. En este punto, habría que puntualizar seriamente algunas cosas. Pero, por el momento, nos limitaremos a hacer una sola observación.

El Decálogo bíblico fue formulado en el seno de la fe de Israel y con destino a los fieles del Dios que se les reveló en la historia. Y no podríamos comprenderlo verdaderamente desde un punto de vista naturalista, por no decir ateo. Sino que, para comprenderlo de veras, hay que hacerlo a la luz de toda la revelación concedida a Israel. Al margen de la esfera de la elección del pueblo de Yahvé, al margen del espíritu y comunión de la Alianza, el Decálogo puede parecer útil e incluso excelente. Pero no nos engañemos: el Decálogo ya no es el mismo. Y una especie de contrasentido general falsea su verdadera interpretación.

Por otra parte, es necesario no considerar el Decálogo como una profesión de fe, como algo que expresara lo esencial de la religión de Yahvé, o como un resumen de la moral israelita. No es un catecismo en el que, como observa M. BUBER (*loc. cit.*, p. 162), fuera normal utilizar unas veces la tercera persona (cuando hay que enunciar las verdades que deben creerse), y otras la primera persona (para expresar que uno profesa esas verdades). El Decálogo está redactado en forma de interpelaciones directas: Dios habla a cada uno en segunda persona ("tú"). El tono es también extraordinariamente vivo e incisivo. Y se tratará siempre de imperativos dirigidos por Dios mismo, en el momento actual, a quien los lee o los oye leer: dirigidos a él personalmente, a "ti", en un hoy que se está repitiendo sin cesar.

Sin embargo, estas palabras no interpelan a cada uno aisladamente. Los mandamientos se refieren primeramente a Dios y a su culto, pero al mismo y único Dios de todos, en el seno de la comunidad de la Alianza congregada para los mismos actos religiosos, interiores y exteriores. Los mandamientos tienen luego por objeto la vida de relación de dichos miembros entre sí, pero siempre a la luz de una fe que todos comparten, en el amor que es la esencia de la Alianza, la cual los une y armoniza a todos en derecho para que permanezcan unidos de hecho. El Decálogo es eminentemente una ley de comunidad.

Así, pues, no hay que establecer compartimentos. No hay que establecer separación entre lo que fuera religioso o doctrinal, y lo que fuera social o moral, es decir, entre los cuatro

primeros mandamientos y los seis restantes, desde este punto de vista. Claro está, semejante distinción es natural. Y se impone por sí misma. Pero llega a ser inexacta y peligrosa, si vemos en ella una simple yuxtaposición. Nos daremos cuenta, si estudiamos cada uno de los artículos del Decálogo, de que hay interferencia constante entre ellos, de que la ley influencia el conjunto de la vida personal y comunitaria, de que la vida de cada individuo y del grupo han de estar inspiradas siempre por la fe.

Pero en el Decálogo no está dicho todo. Los diez mandamientos que en él se expresan, son—desde luego—de primer orden. Sin embargo, no constituyen una lista completa de las obligaciones del hombre fiel con respecto a Dios y en la comunidad del pueblo de Dios. El interpretar esta lista como una suma o compendio suficiente, sería manifestar que no se ha comprendido su significación. Los preceptos, que son orientaciones profundas, y no un programa dictado, constituyen otras tantas líneas convergentes que habrían podido multiplicarse. La Torah encierra muchos otros mandamientos, leyes, estatutos, decisiones, etc., para hablar en el lenguaje del Deuteronomio. Hace falta hacer precisiones. Pero cada una de ellas es una expresión—a la vez—limitada y abierta. Cada una está atravesada por una tensión, que es la tensión de un único espíritu. Los mandamientos del Decálogo son diez. Dios lo ha querido así. Podrían haber sido más numerosos. Al menos, habrían podido serlo. El Evangelio los reducirá a dos, como el Decálogo mismo lo está exigiendo ya.

La revelación del Decálogo, mantenida en su auténtico ambiente religioso y dentro del dinamismo de la historia del pueblo elegido, vinculada—por la tradición israelita—con la época del Sinaí, e inscrita en la serie de los acontecimientos del Exodo, tiene un relieve y sobre todo una magnificencia que se perderían, si separásemos de su contexto esta revelación.

El sentido general del libro, como sabemos, es que el pueblo de Dios ha de ser un pueblo de hombres libres, a fin de que puedan consagrarse al servicio de su Señor. Los hebreos, liberados de Egipto, solos y sin coacción extranjera aparente en medio de un gran desierto, ¿son verdaderamente libres? Responder precipitadamente, y en sentido afirmativo, sería ignorar una parte del programa de la liberación. El peligro de seguir siendo esclavos, de caer de nuevo en la esclavitud, es una

constante amenaza. Y los israelitas llevan en sí mismos tal peligro.

En primer lugar, los hebreos podían consagrarse al culto de otros dioses que no fueran su libertador Yahvé. Podían servir a ídolos, en cualquier forma que fuese (primero y segundo mandamientos). Podían adentrarse por los callejones sin salida del pecado, y salirse—por tanto—del camino real de la libertad, si no tomaban en serio a su Señor y no ponían en práctica la obligación de servirle a Él por encima de todas las cosas (tercero y cuarto mandamientos). Los israelitas, puesto que constituían un grupo social, podían causarse molestias y daños unos a otros, podían privar a sus hermanos del derecho de ser plenamente ellos mismos, podían destruir en la comunidad fraternal la armonía, el orden de las relaciones, la unidad en medio de una diversidad complementaria, la cooperación en medio de la jerarquía de los servicios: todo lo que asegura a cada individuo la libertad para ocupar su propio puesto y cumplir su propio papel dentro del pueblo-siervo de Dios (del quinto al noveno mandamiento). Y existe, finalmente, en el corazón de cada individuo, la raíz de todos los alejamientos de Dios y de todos los males, la codicia, que es—en definitiva—el mayor obstáculo para la realización plena de cada individuo y de todos ellos, y que está inspirada por el movimiento inverso al movimiento que anima a la Alianza: la codicia, que es una enajenación sutil pero radicalísima del hombre (décimo mandamiento).

Comprenderemos ahora por qué los mandamientos de Dios están expresados casi todos en forma negativa: “No harás”. Sin embargo, hay muchas personas que se asombran e incluso se muestran escandalizadas de tal enumeración de prohibiciones, y sienten urgencia en proclamar la superioridad de la ley de la caridad, tal y como la enuncia el Evangelio.

¡Cómo íbamos a poner en duda nosotros que Cristo lo ha “cumplido” todo, es decir, lo ha llevado a su perfección! Si la ley de Moisés lo hubiese hecho ya, entonces no habría habido Evangelio. Y no habría existido tampoco la historia que conduce hacia el Evangelio, y que va conteniendo en su seno toda la revelación. Pero era necesaria, al principio, aquella ley del Sinaí, a fin de que viniera Cristo y la “plenitud” de todas las cosas. Empero, como la observación se refiere al llamado carácter negativo del Decálogo, convendría leer al menos el dis-

curso de Jesús en el monte en Mt 5-7 ó el discurso de misión de los discípulos en Mt 10. Comprobaremos entonces que las instrucciones que da el Maestro tienen también muchas veces la forma de: “No hagáis”.

“La negación no es más que una actitud adoptada por la mente ante una afirmación eventual” (BERGSON). Hay que hacer notar incluso que una formulación negativa es más positiva de lo que parece. Y lo es a menudo de manera más universal que una afirmación. Si decimos a alguien: tomarás este camino, todos los demás caminos quedan prohibidos para esta persona. Mientras que si le decimos: no tomarás tal camino, entonces todos los demás caminos siguen siendo lícitos para ella. La formulación negativa puede ser más precisa. El mandamiento enunciado de la siguiente manera: “Sé honrado”, es un mandamiento vago. Pero no lo es, si lo enunciamos de esta otra manera: “No mientas, no robes”¹.

Los mandamientos tienen por objeto a los actos. Ahora bien, todo acto (lo mismo que toda caminar, todo impulso, toda vida) rehusa y rechaza su punto de partida, sus límites o sus frenos. El acto es oposición y lucha, negación del obstáculo, de la detención, del impedimento. Es siempre una liberación. Para hacer el bien (en lenguaje bíblico, la “justicia”), hay que “ser librados del mal” (Mt 6, 13). La ley en su esencia profunda es consentimiento, consentimiento dado a la Alianza, a la unión, a la vida, por medio de la repulsa de todo lo que es contrario a ellas.

Concretamente, se trataría de que el pueblo de Dios no obra como los que no han recibido la revelación de la Alianza: Lv 18, 2; 20, 23. El Decálogo es una advertencia contra la tentación de regresar a Egipto, país de “servidumbre”. Y es una advertencia también para que los israelitas no sucumban a los atractivos de Canaán, atractivos que son una verdadera “trampa” que se les tiende (p. 258). El Decálogo es una protección contra las tendencias malignas y las flaquezas de los hombres que constituyen el pueblo de Dios. Y es positivamente más que todo eso, como nos lo demostrará el estudio de cada precepto.)

¹ Cuando San Francisco de Sales erige en principio: “No pedir nada, no rehusar nada, no desear nada”, es una manera clara de decir: dar el propio consentimiento a todo con la más perfecta disposición de caridad teologal. Este mismo sentido habría que dar a la impresionante palabra “nada”, que tan importante papel desempeña en los escritos de San Juan de la Cruz.

Por lo demás, no tenemos que filosofar sobre una doctrina ética. Lo único que tenemos que hacer es reconocer la Palabra de Dios: Palabra que no debe ser justificada por ningún hombre, sino que juzga a todos los hombres. El Señor nos ofrece, con la declaración de sus mandamientos, el medio de comulgar con su voluntad, y por tanto de amarle. Así lo comprendió Israel al colocar el Decálogo en el corazón de la revelación de la Alianza.

ESTRUCTURA Y ORIGEN DEL DECALOGO

El Decálogo y su institución constituyen los vv. 1-17 del capítulo 20 del Exodo. Este fragmento tiene aspecto absolutamente original, si lo comparamos con todo lo que hasta ahora ha precedido en el libro. Por lo demás, no hay ningún vínculo directo con el capítulo 19. Y, asimismo, no hay vínculo con 20, 18-21 ó 20, 22-26.

Los dos primeros versículos pueden considerarse como un título o una entrada en materia. La forma indicativa de este título le distingue de los preceptos de forma imperativa que vienen a continuación². Estos son diez. De ahí el nombre de Decálogo, la "décupla palabra", que se le da desde el siglo II de nuestra era. La palabra "Decálogo" no aparece en los libros bíblicos, pero tiene su equivalente y justificación en Dt 4, 13; 10, 4, y—a propósito de otra lista de preceptos—en Ex 34, 28.

Durante el trascurso de los siglos cristianos, se han acreditado dos maneras de contar los mandamientos del Decálogo. Una de ellas no es exactamente conforme al texto bíblico. Y se ha difundido por razones exteriores a la Escritura. En efecto, la tradición catequética de la Iglesia latina adquirió la costumbre de dar al Decálogo una presentación breve, en la cual no figura ya la prohibición de hacer imágenes culturales (segundo mandamiento). Y, entonces, el número de diez se mantiene gracias al recurso de dividir en dos el precepto relativo a la

² La exégesis judía, desde la época del Talmud, considera el v. 2 como un mandamiento: el primer mandamiento. Y, para formar el segundo, reúne los vv. 3-6.

codicia (último mandamiento)³. Aquí no podemos modificar el texto bíblico. Así que consideramos la prohibición de las imágenes como segundo mandamiento.

Hay también otra presentación bíblica del Decálogo: la de Dt 5, 6-18. El autor de la colección deuteronomica ha tenido buen cuidado de insertarlo en un gran discurso de Moisés, y de darle de este modo un puesto sumamente lógico y natural: véase 5, 1-5 (nos fijaremos de paso en la actualización de la Alianza en el v. 3) y 5, 19. Este último versículo constituye el lazo de unión entre la tradición de las "tablas de piedra" (p. 277) y el texto del Decálogo, que se pensará siempre—de ahora en adelante—que fue grabado en tales piedras.

El texto del Decálogo deuteronomico es paralelo al del Exodo. Los mandamientos son los mismos y están en el mismo orden. Pero hay diferencias en los vocablos, que son generalmente sinónimos pero no idénticos. Hay, además, una notable divergencia en la motivación del precepto acerca del sábado, y una enumeración diversa en la redacción del último mandamiento.

La más significativa de estas diferencias se halla, desde luego, en la formulación del cuarto precepto. En Dt 5, 12-14, el

³ Esta tradición tiene por origen un razonamiento de simple "conveniencia" expresado por SAN AGUSTÍN ("mihi videtur congruentius", *In Heptateuchum*, l. II, c. 7, P. L., 34, 620-621), a saber, la "insinuación" de la Santísima Trinidad en los tres primeros preceptos que se refieren a Dios. Esto le induce a agrupar en uno solo al primero y segundo mandamiento. San Agustín, en este caso como en muchos otros, fue seguido por el Occidente latino (Santo TOMÁS DE AQUINO, no obstante, supo medir perfectamente el peso del argumento agustiniano: "convenientius", *Summa Theologica* I^a II^{ae}, q. 100, a. 4). Pero los teólogos medievales siguen reconociendo y comentando el precepto sobre la prohibición de construir imágenes culturales. Lutero y las iglesias luteranas han optado también por la clasificación agustiniana de los preceptos. Y en la enseñanza católica corriente, en los catecismos y libros de oración, ha desaparecido—desde el siglo XV—el tenor literal del segundo mandamiento. Esta omisión se explica por la menor urgencia de tal precepto en un ambiente en el que la idolatría ha quedado oficialmente descalificada. Y se explica también por las ultranzas (tanto en palabras como en hechos) de los iconoclastas antiguos o modernos. La Iglesia griega, cuya gran veneración de los santos "iconos" es desobra conocida, las Iglesias reformadas en seguimiento de Calvino, los anglicanos y los católicos siempre que tratan del Decálogo bíblico, han conservado en su lugar y con su contenido el segundo mandamiento.

motivo de dicho mandamiento es liberación de la servidumbre de Egipto, expresada en el estilo y pensamientos característicos del Deuteronomio. Sin embargo, este estilo y estos pensamientos no reaparecen en absoluto en la redacción de los demás preceptos que podríamos considerar como más antiguos. Para decirlo con otras palabras: no estamos autorizados para afirmar que el Decálogo de Dt 5 es obra del autor de la compilación deuteronomica.

En Ex 20, 8-11, el reposo sabático está justificado por razón de la creación del mundo en una semana que terminó con el reposo de Dios. Este texto, pues, se inspira en Gn 1, 1-2, 3 ó en alguna tradición en la que se haya inspirado igualmente el relato del Génesis. Con eso llegamos, en todo caso, al nivel de la literatura sacerdotal y, por tanto, a la época del destierro. Pero esto no se aplica, ni mucho menos, a los demás preceptos de la misma lista. Sin embargo, algunos de ellos (segundo, cuarto y quinto mandamientos), así como también el título, recibieron adiciones explicativas que dejan traslucir la influencia del Deuteronomio.

Así que no podemos sacar la conclusión de que tenemos un Decálogo del siglo VII (Dt) y otro del siglo VI o V (Ex). La comparación entre ambos, las divergencias que caracterizan a las motivaciones por un lado, y la identidad de los elementos esenciales por el otro, conducen—por el contrario—a pensar que el Decálogo en su sustancia es más antiguo que cualquiera de los dos textos actuales. Los mandamientos primitivos fueron enunciados seguramente en fórmulas brevísimas, como siguen estando enunciados todavía el primer mandamiento y los mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno. Los desarrollos que acompañan al segundo, tercero, cuarto, quinto y último mandamiento habrían sido añadidos luego, y de manera diversa según las tradiciones en las que el Decálogo ha ocupado un lugar. El Decálogo del Exodo fue incorporado a la tradición elohista, tomando como punto de partida una fuente más antigua. Este Decálogo fue retocado por una mano deuteronomica. Y se vio, finalmente, completado (principalmente en cuanto al v. 11) por un redactor sacerdotal.

Acerca de la antigüedad del Decálogo, por lo menos en su sustancia y en sus principales artículos, hay testimonios indirectos, algunos de los cuales son ciertos elementos del Código de la Alianza, que constituirá el objeto de nuestro estudio si-

guiente. Pero existe principalmente lo que algunos no vacilan en llamar el “segundo Decálogo”, a saber, Ex 34, 14-26. A pesar de 34, 28, encontramos dificultad para ver aquí una enumeración de diez mandamientos. Pero saltan a la vista las analogías con el Decálogo tradicional. Este texto, vinculado con la tradición yahvista, está considerado como particularmente primitivo. Comparado con los textos de Ex 20 y de Dt 5, vemos que es de carácter más ritual. No cabe duda de que sirve para atestiguar, como la mayoría de los textos J, antiguas tradiciones de los clanes israelitas del mediodía de Palestina, es decir, de Judá, y que representa el estadio más arcaico que conocemos del Decálogo. Esto no nos prohíbe pensar que, en algunos elementos, sea quizás anterior a Moisés.

El texto E (Ex 20) podría ser una forma más elaborada del mismo. Pero no es necesario pensar que uno de los textos dependa del otro. La tradición israelita pudo transmitirse por diversos caminos. En todo caso, sabemos que los textos elohistas representan en general la tradición de la Palestina septentrional, la Palestina de Efraín, la Palestina de las tribus que realizaron el periplo del Sinaí (p. 52). Nada se opone, verdaderamente, a que Moisés, agrupando preceptos ya conocidos, utilizando quizás una lista ya formada, haya reducido y sintetizado, por inspiración de Dios, los imperativos que expresaban la voluntad del Señor de la Alianza⁴. Aunque el texto haya

⁴ Después de una negativa muy acusada por parte de los críticos, que a principio del presente siglo se negaban a admitir la paternidad de Moisés con respecto al Decálogo, se han ido haciendo hoy día los exégetas favorables, si no a esta autenticidad, sí al menos a un origen del Decálogo que se remonte a los tiempos de Moisés. El resumen de esta evolución acaba de hacerlo J. J. STAMM, en *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Delachaux et Niestlé, 1959. Podríamos consultar también el artículo de H. H. ROWLEY en la *Rev. d'Hist. et de Phil. relig.*, 1952, pp. 7-40. Se ha hecho notar frecuentísimamente, en los estudios referentes al Decálogo, que la mayoría de los mandamientos aparecen también en textos egipcios (principalmente en las “confesiones negativas” del Libro de los Muertos) y asirio-babilónicos. El hecho de que la revelación divina recoja y haga suyas afirmaciones verdaderas y sanas, preceptos excelentes para todos los hombres y que lo son también a los ojos de Dios, no es cosa sorprendente ni rara. Sin embargo, jamás se ha descubierto un compendio de reglas morales que se pareciese ni de lejos al Decálogo bíblico. Por lo demás, su estricta originalidad, su valor sin par, su significación propia no le vienen del exterior, sino del hecho de que los mandamientos están situados dentro de la óptica de la revelación del Sinaí, y son presentados a la fe como un mandato que expresa la voluntad de Yahvé.

sido refundido y completado con posterioridad, sin embargo, nuestra gratitud debe dirigirse hacia Moisés, y a través de él hacia Dios, por uno de los dones más hermosos que jamás se hayan dado al mundo.

LO ABSOLUTO DE DIOS (20, 1-7)

“Yo soy Yahvé tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre” (v. 2).

“Yo soy”: afirmación de presencia, encuentro de una personalidad que interpela a otra, manifestación de Dios en la realidad actual. “Yahvé”: no solamente el Dios del cielo y de la tierra, y menos aún el Dios del pensamiento filosófico y metafísico, sino el Señor revelado en el Sinaí, en toda su fuerza, esplendor y misterio. “Tu Dios”: Dios al que nadie es capaz de poseer, pero que se da a sí mismo; Dios de su pueblo y para su pueblo; el Señor de una Alianza que es amor, y, por tanto, intercambio de sí y proposición a la otra persona.

Aquel que está hablando, se presenta con el título más grande que posee a los ojos de su pueblo: es el liberador, el Salvador (p. 121). No un salvador a la manera espiritual e individualista, cuya noción obsesionará a muchas personas religiosas de fuera del ámbito de la revelación comunicada a Israel⁵. Sino el liberador de la servidumbre “de Egipto”, el liberador que intervino efectivamente en un lugar del mundo y en una fecha, el Dios que no fue concebido por la mente del hombre, sino que se reveló en la historia.

A Egipto como tal, Dios no lo aborrece. Dios es el Dios de toda la tierra y de todos los hombres (19, 5). Pero este país ha representado el nefasto papel de “casa de servidumbre” para Israel. Dios tenía que actuar “con mano fuerte y brazo extendido”. Porque no podía dialogar más que con un pueblo libre: libre para servirle voluntariamente, para dar su consentimiento a la Alianza. El Decálogo no exige nada a los esclavos. La condición humana de libertad es indispensable para responder a

⁵ En las religiones de base más o menos dualista, por ejemplo el Mazdeísmo (T. B., pp. 214-215).

las diez Palabras. Antes de que el Decálogo pueda presentarse a todos los miembros del pueblo elegido como obligación absoluta de Dios, es preciso que cada uno de esos miembros vea su libertad asegurada contra los constreñimientos de este mundo. Es preciso que esté de veras disponible. Y que sea realmente capaz de oír y de aceptar la orden del Señor.

El PRIMER MANDAMIENTO se enuncia de esta manera: “No tendrás dioses ajenos delante de mí” (v. 3). Podemos también traducir: No tendrás otros dioses junto a mí, además de mí, o: de suerte que te opongas a mí. Y podríamos traducir también: en mi presencia. Estas palabras desvanecen todo “deísmo”. Y surgen al fin en la verdad personal y existencial de su encuentro con el Dios vivo.

Aunque en todas las épocas, principalmente en Mesopotamia y en Egipto, hubo almas profundamente religiosas que se despertaron a la noción de una divinidad única⁶: sin embargo, es imposible no reconocer que una de las características de todo el mundo antiguo fue un politeísmo constante, generalizado, y a menudo exuberante. Los hebreos no se sintieron nunca más inclinados que los demás hombres a la difícil religión de un solo Dios. La inclinación de su corazón les llevaba plenamente en sentido contrario. Y la historia demuestra la gran afición que tenían a “llegarse a otros dioses”, sin renegar—por lo demás—de Yahvé, concediéndole incluso un puesto privilegiado o aparte “entre” los “demás”.

El PRIMER MANDAMIENTO se enuncia de esta manera: “No niega la existencia de dioses “ajenos” a Yahvé. Pero esto sería una interpretación puramente intelectualista del texto. El mandamiento divino no está hablando a la razón especulativa, sino a la disponibilidad y al poder de respuesta por parte del fiel. Un compromiso real con respecto a un Dios único suprime prácticamente la posibilidad de existencia de otros dioses. La mejor expresión concreta de este exclusivismo es el “celo” de Yahvé, tal como se expresa en el mandamiento siguiente, y mejor todavía en un texto que es indudablemente más antiguo: Ex 34, 14; y luego en Dt 6, 14-15 y en muchos otros pasajes.

⁶ Esta cuestión importante y delicada se ha tocado en T. B., pp. 22, 37, 78.

Así que hablar de “monolatría”, aunque se añada que es “dinámica, anunciadora del monoteísmo” (J. J. STAMM) no es suficiente. Desde luego, el monoteísmo de Moisés no está elaborado aún teológicamente. Pero constituye una afirmación tan radical y tan rica desde su mismo comienzo, que incluye como en germen los desarrollos ulteriores: los desarrollos de los profetas y del Deuteronomio (Dt 6, 4; 32, 39), y principalmente los del segundo Isaías (Is 43, 10; 44, 6-8; 45, 5-6. 14. 18. 21-22; 46, 9; 54, 5) y de los Salmos (véase entre otros el Sal 81).

Poco a poco el mundo civilizado fue admitiendo el monoteísmo. La filosofía investigó y enunció su demostración. Pero esto no es razón para privar al Único de su Nombre, que es Yahvé, y para olvidar que el monoteísmo, antes de ser un descubrimiento de la razón, fue un don de Dios a su pueblo y lo sigue siendo. Por lo demás, aunque Yahvé fue ya desde el principio, no la “idea” de Dios, sino una Palabra personal que reclamaba la adhesión de todo el hombre: el primer mandamiento es y será siempre una instancia que Dios dirige al corazón, a la voluntad. Si el único Aliado es “celoso”, ello se debe a que ha utilizado y mantenido el lenguaje del amor. Y por tanto, hay que utilizar ese mismo lenguaje para la respuesta.

El precepto se dirige, pues, y sigue dirigiéndose siempre al pueblo de Dios y a cada uno de nosotros. El clima histórico, las condiciones sociales e intelectuales han cambiado. Pero el corazón del hombre sigue siendo el mismo. Y una de sus inclinaciones consiste en forjarse absolutos que no son el único Absoluto. Nada ni nadie tiene derecho a desempeñar el papel de Dios, a ocupar su puesto junto a Dios, o a adueñarse—en mayor o menor grado—del puesto único de Dios. Y esto, tanto en el corazón del hombre como en la sociedad de los hombres. Por lo menos, en el seno de la comunidad santa, a la cual el Único se ha revelado y ha hablado. Ninguna autoridad, influencia o exigencia puede prevalecer ante Dios ni rivalizar con Él. Es imposible “servir a dos señores” (Mt 6, 24). Ahora bien, el “otro” señor (el señor “ajeno”) puede revestirse de fisonomías muy distintas. Y puede hallarse en un nivel más o menos confesado de la conciencia.

El primer mandamiento es el primer principio de la fe y de la fidelidad. ¡Meditemos cada uno de nosotros el poder de conversión y creación que encierra para el hombre, la riqueza de verdad y fecundidad en todos los campos que se contiene en esta afirmación de lo absoluto del Dios único!

“Oye, Israel: ¡Yahvé, nuestro Dios, Yahvé es el Único!” (Dt 6, 4).

El SEGUNDO MANDAMIENTO, v. 4, en su forma primitiva, debió de reducirse a las siguientes palabras: “No harás imagen tallada”. La expresión “imagen tallada” traduce aquí el vocablo hebreo *pesel*, que significa etimológicamente un objeto fabricado en madera, piedra o metal, y que sirve para designar toda efigie o representación plástica. Esta breve fórmula tenía indudablemente el sentido que el comentario adjunto le da: “ni apariencia (o: forma, o: semejanza) de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra”. Esto, según Dt 4, 16-19, significa que está prohibido representar en imagen a los astros, a los seres humanos y a los animales, en cualquier nivel que se encuentren del universo visible.

Si nos limitásemos a estas palabras, creeríamos que se trataba de la prohibición radical de todo arte representativo. Pero el comentario prosigue, aclarando bien las cosas, v. 5: “No te inclinarás ante ellas [ante esas representaciones], ni las honrarás, porque yo soy Yahvé tu Dios”. La oposición se halla entre Dios y las imágenes—cualesquiera que sean—a las que se rinde culto como a Dios (cf. 20, 23; 34, 17). Y, por este motivo, no es ilegítimo resumir así el segundo mandamiento, como suele hacerse con frecuencia: “No te harás imagen de tu Dios”. En efecto, el primer mandamiento suprimía toda relación con dioses “ajenos”. Por consiguiente, si el fiel de Yahvé sentía la tentación de hacerse una imagen para “inclinarse” ante ella y “honrarla”, es decir, como objeto de culto divino, no podía ser ya más que la imagen de Yahvé mismo. Pero aun eso se prohíbe rigurosamente.

Dt 4, 15 propone la siguiente explicación: “Pues ninguna apariencia (o: figura) visteis el día en que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego, en Horeb”. Sin embargo, esta explicación no da más vigor a la formulación del precepto. Sino que es, más bien, su ilustración. Aunque acentúa la invisibilidad de Dios (lo cual no debe traducirse en términos de “espiritualidad”, a propósito del culto), la verdadera significación del pasaje es que lo único que cuenta es la voz, es decir, la Palabra de Yahvé.

¿Y qué dice esa voz? De nuevo declara el Señor que su pueblo deberá obrar de manera distinta a los demás pueblos, e incluso deberá hacer lo contrario de ellos. Todos los hombres tienen tendencia natural a crearse, en el campo religioso, símbolos pintados o esculpidos. Pues bien: también en esto hay que romper con la naturaleza, no porque la naturaleza fuese mala en sí, sino porque es incapaz de conducir hacia el Dios revelado en la historia. Ese Dios no puede ser fijado, localizado, limitado por medio de una representación concreta. No puede ligarse a una figura, ni correr el riesgo de confundirse con algo que no sea Él.

La imagen tiene la ventaja de conducir hacia lo que ella representa. Y tiene el peligro de detener antes de que se llegue a ella. Dirige, pero—en medio del camino—se hace soberana y suplanta. Y el hombre, rápidamente satisfecho con lo visible y palpable, corre grave peligro de no sobrepasar las “apariencias”. Por este motivo, la imagen hace una competencia temible y a menudo fatal a Dios. Tiene un poder casi mágico de captación del hombre. La obra del hombre le fascina y tiende a hacerse adorar por él. El segundo mandamiento trabaja también por la liberación del hombre, desmistificando a la imagen y denunciando su poder de enajenación. Por este mismo hecho, devuelve plena libertad al arte dentro de su esfera propia, es decir, dentro de sus límites, que son los de la inmensa plasticidad de este mundo bajo el poder del artista que es indefinidamente creador de belleza y símbolos.

Por consiguiente, el segundo mandamiento no proscribía el arte representativo, ni siquiera el arte que versa “en torno” al culto, es decir, lo que llamamos arte sacro o religioso ^{6 bis}. Lo que se prohíbe es crear artificialmente objetos que pretendan representar a Dios con fines de culto o de veneración religiosa.

Claro está que Israel (que estaba hecho de la naturaleza humana común a todos los hombres) tenía propensión muy marcada a “hacerse un dios que fuera delante de él” (Ex 32, 1). Tal vez se acordaba más que nada del seductor Egipto, que fue uno

^{6 bis} No es seguro que estos epítetos hayan sido siempre bien empleados. Llega el momento, como esperamos, en que los teólogos darán precisión al lenguaje cristiano corriente sobre los términos “sagrado”, “santo” y “religioso”, cuya utilización es—muchas veces—aproximativa y que necesitan ser mejor definidos.

de los países mejor dotados para la imagería religiosa. En ninguna parte se acumuló tanta profusión de estatuas, relieves, objetos esculpidos o pintados, de las más diversas dimensiones.

El mandamiento de Yahvé frenó ciertamente en Israel el gusto que se sentía hacia las “imágenes talladas”. Pero habrá que esperar hasta el destierro de Babilonia, para que tales imágenes desaparezcan. Durante el agitado período de los Jueces, se propusieron ídolos al culto (Jue 8, 22-27; 17-18). Y—¡cosa mucho más grave por su resonancia!—Jeroboam hizo construir toros que representasen a Yahvé (1 R 12, 16-17; cf. Os 8, 4-6; 10, 5-6; 13, 2). En tiempo de los reyes, el pecado de idolatría se perpetuó y frecuentemente se generalizó (estribillo de las biografías reales: “Y no destruyó las estelas ni las asherás”). Los reformadores lo atacaron con energía (1 R 15, 18-24; 2 R 18, 4; 23, 14). Se destruyó incluso la serpiente de bronce de Nm 21, 4-9, la cual había terminado por convertirse en objeto de culto supersticioso (2 R 18, 4).

Para el embellecimiento del templo de Jerusalén, se admitía una decoración artística. E incluso estaba preceptuada: 1 R 6, 23-32. 36; 7, 25. 29. 36; Ez 41, 18-20. 25 (comparar Ex 25, 18; 26, 1. 31). Pero se conocía el riesgo que esto llevaba consigo: una especie de maleficio que la imagen ejerce, y por el cual desvía hacia sí misma la adoración del fiel. En cuanto al santuario mismo del templo, claro está que en él no podía haber ninguna efigie de Yahvé: encima del *kapporeth* o tapa que cubría el arca de la Alianza, dos querubines con alas desplegadas, hechos de madera de olivo recubierta de oro, dejaban vacío el lugar central y simbolizaban el trono sobre el que debe sentarse el Invisible, el cual se halla tanto más “presente” cuanto que no está “representado” como se haría con una persona ausente.

El segundo mandamiento terminó por dar a Israel una doctrina extraordinariamente sólida. Desde el siglo VII, toda una literatura profética y sapiencial se dedicó (de una manera, por lo demás, bastante fácil) a cubrir de sarcasmos a los ridículos y vanos fetiches, que el hombre no convertido siente tanta inclinación a proponerse como objeto de veneración: Hab 2, 18-19; Jer 10, 1-16; Is 40, 18-20; 41, 7-19; 46, 1-7; Sal 115, 4-8; Bar 6; Sab 13-15 ⁷.

⁷ Inversamente, las naciones paganas, al descubrir la actitud severa de Israel con respecto a toda representación de carácter cultural, se asombrarán. En tiempo de la helenización forzada de Palestina bajo

Sin embargo, la motivación del precepto no es una prudente advertencia contra la seducción de los ídolos. "Yo soy un Dios celoso", dice Yahvé, v. 5 (cf. 34, 14; Dt 4, 24; 6, 15; 32, 16. 21; Sal 78, 58). ¡Expresión pasional! ¡Pasión de Dios por el hombre! ¡Amor en toda su fuerza e intransigencia! (Cnt 8, 6). Dios no quería que se hiciese alianza con otro que no fuera Él. No soporta tampoco que nadie se engañe con respecto a Él. No quiere que los hombres honren a un dios "imaginario", sino a Él mismo.

Este "celo" de Dios se expresa, además, en el resto del versículo con palabras que pueden extrañarnos. Sin embargo, el castigo de los padres sobre los hijos no es más que una de las numerosas maneras bíblicas de significar la solidaridad estrecha que une a todos los hombres entre sí, la responsabilidad mutua—y no estanca—que recae sobre el individuo. Las generaciones se encadenan y condicionan unas a otras, tanto para el bien como para el mal: condición humana que permite a cada individuo ser mucho más que sí mismo y recibir mucho de los otros hombres⁸. Es lo que aquí se expresa como ley de Dios. Pero de un Dios que no es "justo" según nuestro lenguaje y nuestras maneras: el amor de Dios es más "amplio" que su rigor, v. 6. Y, mientras que el castigo se aplica con medida, la bondad divina—lo mismo que el amor—carece de límites, con tal que el individuo no se salga de ella, con tal que la ame y observe los mandamientos, con tal que el individuo manifieste en la práctica y en la vida dicho amor. Es un lenguaje todavía deuteronomico, pero que un día llegará a hacerse joánico (Jn 14, 15. 21. 23; 15, 7. 10. 14).

Antífoco IV, como en tiempo de los procuradores romanos del siglo I, el segundo mandamiento puso más de una vez a los judíos ante un dilema que a muchos les costó el martirio. Es interesante citar aquí la opinión del historiador latino TÁCITO: "Moisés, para asegurar la fidelidad de su pueblo en el futuro, instituyó ritos numerosos y contrarios a los de los demás mortales. Allá es profano lo que entre nosotros resulta sagrado... Los judíos no admiten más que un solo dios, al que sólo se puede alcanzar con la mente. Profanos (son, pues, para ellos) los que crean la imagen de un dios con materiales perecederos y con rasgos humanos. El soberano por excelencia y el eterno no es ni imitable ni mortal (según ellos). Y, así, tanto en sus ciudades como en sus templos, no es tolerada ninguna representación" (*Historia*, I, V, c. 4 y 5).

⁸ El verbo traducido habitualmente por: castigar, en el v. 5, es *paqad*, "visitar"; cf. p. 90, nota 4. Acerca de la solidaridad entre los hombres, véase P. D., pp. 221-222.

Para amar una cosa, hay que conocerla. Nosotros no podemos llegarnos a Dios sino a través del camino de lo sensible. Entonces, sin tener intermediario al alcance nuestro, ¿podremos entrar en relación con el Inaccesible? Tenemos los medios que Dios mismo nos ha proporcionado, sus huellas en el mundo y en la historia: huellas en las que Dios no se muestra "en figura", pero en las que nos da a comprender sus gestos, su vida, sus acciones, sus intenciones.

Al hombre le está prohibido hacer a Dios a su imagen. Pero si eso es cierto, no lo es menos que el hombre está hecho a imagen de Dios: El hombre no es Dios, pero es su imagen. En todo hombre, en mi prójimo, encuentro una semejanza de Dios. Y, aunque no debo confundir jamás a un hombre con Dios, en mi prójimo encuentro a Dios. ¡Qué inmensa perspectiva se propone aquí a nuestra meditación! ¡Y cuántas consecuencias prácticas podremos sacar de ella!

Cuando Dios se haga hombre (Jn 1, 14), Jesús será perfectamente "la imagen del Dios invisible" (2 Cor 4, 4; Col 1, 15). "El que me ha visto a mí—dirá Jesús—, ha visto al Padre" (Jn 14, 9). Y por medio de una "conformación" de gracia con el Hijo encarnado de Dios, el hombre—a su vez—será transformado en dicha imagen perfecta de Dios (2 Cor 3, 18; Col 3, 10). Pero la contemplación de la humanidad de Cristo, "icono" de Dios, con las grandes perspectivas teológicas que abre, no corresponde al presente estudio.

Para volver a nuestro tema propio y terminar, bastará hacer notar que cada uno de nosotros tiene en sí mismo el medio de fabricar imágenes: la imaginación. Cada uno puede sentir constantemente la tentación de construirse un Dios a su alcance y a su mirada, conforme a sus propias ideas, sentimientos, necesidades, gustos y deseos personales, un Dios fabricado expresamente para nosotros, un Dios accesible y fácil, un Dios que nosotros mismos hemos "concebido" (¡y esto sí que es la suprema paradoja!: Sal 100, 3), un reflejo del hombre, lo que sea, pero ¡no el Dios vivo! Lejos de eso, lo que el hombre tiene que hacer es retirar de entre los escombros de su mente y de su corazón toda la imaginaria posible, a fin de llegar—en medio de un gran vacío y silencio interior—hasta el Misterio inimaginable. El segundo mandamiento es uno de los mayores problemas que se le plantean a la fe.

El TERCER MANDAMIENTO se refiere al Nombre de Yahvé: nombre al que ya hemos consagrado un estudio (pp. 109-126). Se nos habla ahora del uso (sentido de "tomar") que podemos hacer de dicho Nombre. La expresión hebraica que se traduce por "en vano", es bastante imprecisa y significa: para nada, inútilmente, o: sin razón, falsamente, para mentir, mintiendo. Pero tal expresión se refiere, prácticamente, a una finalidad supersticiosa o mágica, en la utilización del Nombre de Dios. El mandamiento prohíbe pronunciar el Nombre divino como sortilegio o con fines personales.

El nombre es el ser o la persona misma. Apoderarse del nombre y utilizarlo, es poseer a la persona y hacer de ella lo que se quiera. Precisamente en esta doctrina se fundaba la práctica (tan difundida en todo el Oriente antiguo) de los exorcismos, talismanes, maleficios y encantamientos, cuya eficacia se deriva—según pensaba la genté—del empleo del nombre de la divinidad o del ser superior al que se obligaba de esta manera a intervenir.

Yahvé no está a disposición de los hombres. No podemos servirnos de Él a capricho nuestro. Yahvé es salvador, es bueno, está cerca de nosotros. Pero sigue estando libre. Es el soberano, el absoluto. No podemos servirnos de Él ni, por tanto, de su Nombre. Antes bien, lo que hay que hacer es servirle, y alabar, celebrar y bendecir ese Nombre (Sal 99, 3; 103, 1; 106, 47; 145, 21).

El peor delito contra este precepto del Decálogo es la blasfemia, que es un atentado y ofensa contra la santidad del Nombre de Dios. Es una falta tan grave, que debe ser castigada con la muerte, en ceremonia pública de lapidación: Lv 24, 10-16.

Sin llegar hasta ese punto, se nos plantea la cuestión del juramento. Jurar por el Nombre divino es tomar a Dios por testigo, apelar a su juicio, invocar su autoridad, comprometer—de alguna manera—a Dios. No está prohibido hacerlo. Y algunas veces se exige expresamente (Dt 6, 13; 10, 20; cf. Gn 24, 3; Ex 22, 10; 2 Sm 21, 7; 1 R 2, 43). Pero debe hacerse en medio de la humildad y obediencia de la fe, y por razones válidas y serias. El juramento constituye un compromiso que uno no puede violar (Nm 30, 3). Cuando se hace a la ligera, el juramento corre peligro de ser una profanación e impiedad (Lv 19, 12). De ahí que, muy prudentemente, se nos ponga en guardia contra los juramentos: Sir 23, 9-11. Y que se condenen todas las sutilezas de que uno pudiera revestirlos: Mt 23, 16-22. El principio que—llevado hasta el extremo—acabará con todo ju-

ramento, es la sinceridad: es inútil jurar cuando siempre estamos diciendo sencillamente la verdad: Mt 5, 33-37; Stg 5, 12.

Al tercer mandamiento responde la primera petición de la oración de Jesús: "Santificado sea tu Nombre", Mt 6, 9.

LA CONSAGRACION DEL TIEMPO (20, 8-12)

No se trata de fundir en uno solo los dos preceptos—tan distintos—de los vv. 8-11 y del v. 12. Por lo demás, sería posible distinguirlos refiriendo el cuarto mandamiento, consagración del sábado a Dios, a los tres primeros; mientras que el quinto, relativo a las personas que viven en la comunidad del pueblo de Dios, podría agruparse con los cinco mandamientos siguientes.

Sin embargo, una doble analogía permite relacionar entre sí estos dos mandamientos, de una manera nada especiosa. Se ha hecho notar, primeramente, que el cuarto y el quinto mandamiento eran los únicos en todo el Decálogo que no estaban expresados en forma negativa. Y, más que nada, constituyen ambos los "mandamientos del tiempo", del tiempo sucesivo e ininterrumpido, ya esté consagrado por la observancia del sábado, ya esté asegurado por la concatenación de las generaciones. El uno y el otro, cada uno a su manera, garantizan la continuidad del pueblo de Dios⁹. Por lo demás, los encontramos ligados, aunque en orden inverso, en Lv 19, 3.

La observancia del sábado, tema del CUARTO MANDAMIENTO, sorprende por su carácter ritual, en medio de una lista en la que no hay otro precepto de esta índole. Es, por otra parte, una obligación que no se presenta sólo a la mente, a la fe y a la conciencia de cada cual, como los demás mandamientos, sino que se inscribe dentro del ritmo práctico de los días, dentro del calendario, dentro de la vida social. Y este ritmo septenario se ha impuesto de tal suerte, que, pasando del Judaísmo al

⁹ Estas reflexiones se inspiran en las de M. BUBER, *loc. cit.*, p. 165.

Cristianismo, a pesar de que este último lo desplazó en un día y le dio otro sentido distinto, este "descanso semanal" (o "día de reposo") sigue constituyendo la base de la división del tiempo corriente en gran cantidad de países modernos.

El sábado es muy antiguo. No conocemos su origen, a pesar de los numerosos estudios que se han dedicado a investigarlo. "Ninguna de las teorías propuestas para situar su origen en Mesopotamia, Canaán o en los Quenitas, ha proporcionado argumentos suficientes... Desde luego, sigue siendo posible que el sábado tenga su origen fuera de Israel. Pero no podemos probarlo"¹⁰. Lo que es cierto es que el sábado se convirtió en una institución propia de Israel. Ocurre con el sábado como con el nombre de Yahvé, como con el sacrificio pascual: Moisés encontró—sin duda—esta costumbre ya existente, aunque en forma arcaica y rudimentaria. Y entonces, inspirado por Dios, lo convirtió en un precepto nuevo con una significación nueva, insertándolo en la carta de la Alianza, de la que el sábado llegaba a ser ahora una manifestación, una señal.

El principio del sábado está enunciado en su formulación primitiva: "Acuérdate del día del sábado para santificarlo", v. 8. El verbo *zakar* nos orienta ya hacia el sentido de una conmemoración casi ritual (pp. 122, 161). "Santificar" el sábado es consagrar al Dios santo este séptimo día de la semana. Ocurre con el tiempo como con todas las cosas del mundo: todo pertenece a Dios, el cual da las cosas a los hombres para que las administren y usufructúen. Mas, para significar que Dios sigue siendo el dueño de todo, una parte, una deducción a la vez real y simbólica ha de sustraerse del uso de los hombres y ser consagrada a Dios: ha de ser sacrificada. Este es uno de los principios de la doctrina del sacrificio, así como la doctrina de las primicias y de los primogénitos (p. 171). Y también por este motivo se consagran lugares especiales y delimitados, a fin de convertirlos en santuarios reservados al culto. El sábado es el diezmo del tiempo, la ofrenda de los días laborables, el sacrificio de las ocupaciones corrientes por medio de su cesación momentánea.

¹⁰ R. DE VAUX, *loc. cit.*, t. II, p. 377. Podremos leer la exposición resumida de la cuestión, *ibid.*, pp. 371-378. Más brevemente aún en J. J. STAMM, *loc. cit.*, pp. 46-48.

Aunque no conocemos la etimología primitiva de la palabra *sábado*, sabemos que se deriva del verbo *shabat*: cesar, no ser ya o no hacer ya, llegar al final de una actividad, no ejercer ya una función. La idea principal no es, pues, la de reposo sino la de cumplimiento. Esta idea de perfección y acabamiento se encuentra también en la cifra de "siete". Y podemos pensar que existe una relación original entre esta cifra y la institución de la semana¹¹.

Las más antiguas indicaciones bíblicas sobre el sábado las tenemos en Ex 23, 12 (E) y 34, 21 (P): dos preceptos acerca del trabajo de seis días y su cesación al séptimo para todos los trabajadores. Se trata de los grandes trabajos y de las transacciones comerciales (Am 8, 5). Y esto mismo lo encontramos repetido y glosado a la manera deuteronomica en 20, 9-10. Este día es considerado como día de regocijo y fiesta en el siglo VIII: Os 2, 13; Is 1, 13. Es el día que se escoge para ir a consultar a un profeta: 2 R 4, 23.

El Deuteronomio recuerda que Yahvé dio y ordenó el sábado por razón de la liberación de Egipto: Dt 5, 14-15. El sábado es la conmemoración semanal del cese de la servidumbre y del acto salvador de Dios. Es—a su modo—una Pascua. Es la celebración del final de una enajenación, y el acto de ponerse a disposición del Señor: de la servidumbre de los hombres se pasa al servicio de Dios. Y es para todos (Ex 20, 10; Dt 5, 14): niños, siervos y extranjeros que forman parte del grupo son—todos ellos—, en aquel día, hombres libres. El sábado es un día de comunión en el gozo y pertenencia a Dios, en el recuerdo de la liberación de manos de Egipto, y, como veremos, en el gozo de Dios mismo cuando creó el mundo.

¹¹ Después de eliminar, como insuficientemente fundadas, las diversas hipótesis sobre el origen de la semana, R. DE VAUX, *ibid.*, t. I, p. 285, concluye: "Será preferible inclinarse por el valor simbólico y sagrado de la cifra "siete" y por los períodos de siete días que aparecen en el Poema babilónico de Gilgamesh y en los poemas de Ras Shamra. Uno de los pasajes del Poema de Gilgamesh tiene su paralelo exacto en el relato del Diluvio, Gn 8, 10-12. Y en el Antiguo Testamento encontramos frecuentemente períodos de siete días" (verbigracia: Gn 29, 27; 31, 23; 50, 10; Jue 14, 12; 2 R 3, 9; Job 2, 13; Est 1, 5), cuya "frecuencia hace suponer como probable que, desde época antigua, el período de siete días era también una unidad del calendario".

Desde el destierro babilónico, Ezequiel comprendió la importancia del sábado como señal de la Alianza, Ez 20, 12-20 (véase 22, 8; 23, 38). Y comprendió también la importancia de guardarlo. El Isaias postexílico acentúa más aún esta obligación, Is 58, 13-14. Finalmente, los textos sacerdotales terminan de dar al sábado toda su solidez institucional y de acentuar sus diversos caracteres: Lv 19, 3. 30; 23, 2; 26, 2; Nm 28, 9-10 (cf. 15, 32-36); Ex 35, 2-3 (cf. 16, 23, 29). Según estos textos, el sábado tiene por característica principal la de ser el día "consagrado a Yahvé", el día santo que pertenece plenamente al Señor. Por este motivo, es un día en el que debe cesar el trabajo. Es un día de asamblea comunitaria (Lv 23, 3). Y ha de celebrarse con especiales sacrificios (Nm 28, 9-10).

Pero la perfilación más notable aportada por los textos sacerdotales es la motivación teológica del sábado: fue instituido a semejanza del reposo de Dios en el séptimo día de la creación, Gn 2, 2-3. Es, ni más ni menos, lo que leemos en el v. 11 del Decálogo del Exodo, cuyo comentario hallamos en Ex 31, 13-17: "En verdad vosotros guardaréis mis sábados; porque es señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy Yahvé que os santifico. Así que guardaréis el sábado, porque santo es para vosotros. El que lo profanare, de cierto morirá. Porque cualquiera que hiciere obra alguna en él, aquella persona será cortada de en medio de su pueblo. Seis días se trabajará, más el día séptimo será el sábado por excelencia, día consagrado a Yahvé. Cualquiera que trabaje en el día de sábado, ciertamente morirá. Guardarán, pues, el sábado los hijos de Israel, celebrándolo por sus generaciones por pacto perpetuo. Señal es para siempre entre mí y los hijos de Israel. Porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, y en el séptimo día cesó y reposó" (con respecto a esto último, compárese Ex 23, 12).

Por medio de esta referencia a la creación inicial, cuyo acabamiento era una alianza de Dios con el mundo (comparar Gn 9, 8-17; Jer 33, 20. 26), el redactor final del Decálogo del Exodo coincide con el redactor del Deuteronomio que ponía en relación el cuarto mandamiento con la salida de Egipto y con la Alianza del Sinaí. La Alianza es armonía, acuerdo, comunión, pacificación, acabamiento. El sábado es su memorial, recuerdo y promesa. En efecto, el sábado anuncia y prefigura—actualizándolo—el éxito de la obra de Dios, obra que es la salvación de los hombres. Verdaderamente, cada semana es Pascua.

El sábado, la única fiesta de la que se hace mención en el Decálogo (porque es algo que pertenece a la vida corriente), ha de observarse durante todo el año y por parte de todos los miembros del pueblo de Dios. Las demás fiestas, tales como la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos (o "fiesta de las cabañas"), no tienen estas características. Y su celebración, reservada para los sacerdotes, no tenía por qué figurar en la lista de las obligaciones.

Al tener que hacer frente a desviaciones o contaminaciones interiores, como en la época de la reforma de Esdras y Nehemías, o al tener que luchar contra la penetración del paganismo, como en tiempos de la rebelión macabea, el Judaísmo se fue inclinando cada vez más marcadamente hacia el rigorismo. Y fue endureciendo y agravando las obligaciones de la Torah. Esto ocurrió también con el sábado (Neh 10, 32; 13, 15-22; 1 Mac 2, 32-41; 2 Mac 6, 11; 8, 25-28; 15, 1-5). Por lo demás, a causa del sábado, muchos judíos tuvieron que afrontar burlas y a veces el martirio. En los ambientes en donde reinaba el fervor, como entre los fariseos o los esenios, la seriedad se convirtió en escrúpulo y la ley en casuística¹². En tales exageraciones hay que saber discernir la grandeza de una fidelidad profunda, y hay que suponer a menudo la delicadeza de un gran amor de Dios.

Sin embargo, no cabe duda de que el legalismo no es la verdadera fidelidad, y puede ahogar el espíritu de caridad. Lo mismo que todos los demás preceptos, el del sábado debía ceder—siempre que fuese preciso—ante el más excelso de los mandamientos que los encierra a todos: "Amarás." El Evangelio está lleno de controversias que tienen por objeto esta relación entre el sábado y la caridad. Jesús no vino a "destruir" el sábado ni ningún otro mandamiento. Sino que vino a "cumplirlo". Pero este "cumplimiento" era Él mismo, Él en persona, el Señor del sábado. El sábado era "para el hombre", no viceversa: Mr 2, 27-28.

Cristo y los Apóstoles continuaron observando el sábado.

¹² Hasta qué punto los rabinos llevaron su minuciosidad en determinar qué es lo que estaba permitido y qué es lo que estaba prohibido, podemos verlo en W. O. E. OESTERLEY, *Le Sabbat, textes de la Mishnah relatifs au repos du sabbat avec commentaires*, trad. de S. JANKELEVITCH (Payot, 1935). Por lo demás, todos tienen ya alguna idea de esto, con sólo haber leído el Nuevo Testamento, verbigracia: Mr 3, 2; Mt 12, 2; Lc 13, 14; Jn 5, 10; Hch 1, 12.

Y escogieron ordinariamente este día para la predicación evangélica. Sin embargo, los cristianos se pusieron también a celebrar el “día siguiente al sábado”, el “primer día de la semana”, que había sido el día de la resurrección del Señor, y que se convirtió en el “día del Señor”. Al cabo de dos o tres siglos, el domingo terminó por reemplazar en todas partes al sábado judío, en lo que a los cristianos se refiere. El domingo, asociado así con la persona de Cristo y con la manifestación de su señorío, era una institución nueva. Y en este sentido no continuaba al sábado. Pero Jesús resucitado es la Pascua, el misterio cuyo anuncio y comienzo tenemos en la Pascua judía. El sábado era el memorial de dicha Pascua judía. Y, en este sentido, el domingo se halla en la misma línea que el sábado y le da un cumplimiento perfecto.

Así, pues, el séptimo día sigue siendo una observancia sabática para los cristianos. En este punto como en los demás, el Decálogo se mantuvo, incrementándose con toda la plenitud de Cristo y con su novedad. La doctrina del sábado está recogida y engrandecida en una teología del domingo.

A nadie se le escapa que el cuarto mandamiento está sobreentendiendo la ley del trabajo, la obligación de trabajar seis días de los siete que tiene la semana. Pero el tiempo consagrado a Dios es el que ilumina la significación de la semana. El trabajo es juzgado según la significación del sábado. Y no viceversa. No hay “religión del trabajo”: no son los días laborables los que están consagrados. Desde luego, no existe el más leve menosprecio hacia el trabajo, el cual es ley primordial (Gn 2, 15); la deshonra y la condenación están reservadas para los holgazanes (Pr 15, 19; 20, 4; 24, 30-34; 26, 13-16; 31, 10-31). Pero el trabajo no debería convertirse en un fin en sí mismo. Y no debe ser jamás una esclavitud. Su interrupción para todos, y la consideración del séptimo día lo están recordando sin cesar.

El cuarto mandamiento propone a toda persona de fe profundas reflexiones acerca de la santificación del tiempo y de la disponibilidad para Dios. Proporciona a cada individuo el medio para vivir esta consagración con todos sus hermanos en medio de la “santa asamblea” semanal en la que se renueva el misterio pascual.

Al pueblo del Exodo, Yahvé le prometió un reposo (*shabbat*) en el “magnífico país” de Tierra santa. Sin embargo, la historia demuestra que el pueblo de Dios pasó mucho tiempo sin poder “instalarse” en él; y que Palestina, reducida a veces a un minúsculo territorio, no fue “su” país sino durante los breves siglos de la monarquía; y que el reino israelita, privado de todo poder político, anexionado a los grandes imperios, cesó finalmente de ser una nación para convertirse en una comunidad de fronteras invisibles, que podía existir en cualquier parte. El espacio localizado no es una dimensión estable del pueblo de Dios, que está peregrinando incesantemente en su aspiración y esfuerzo hacia la plenitud.

Pero este pueblo, que continúa siempre en peregrinación, vive una historia que está medida por el tiempo. El tiempo está consagrado por medio del sábado. La historia está asegurada por medio de las generaciones sucesivas. Cualquier lector de la Biblia habrá observado en ella (al principio, quizá con cierta extrañeza) la importancia que se concede a las genealogías. Los escritores bíblicos, principalmente los del período de madurez teológica que caracteriza a la literatura sacerdotal postexílica, al transcribir y componer tales genealogías pretenden más que nada manifestar la continuidad de la historia “santa” y el vínculo vital que va uniendo sucesivamente a los miembros del pueblo de Dios a lo largo del tiempo. Aunque la tradición es el fundamento de la existencia de este pueblo, sin embargo, el estado primero y elemental—pero indispensable—de la tradición es la trasmisión de la vida. En este sentido, el primero de todos los mandamientos es el de Gn 1, 28: “Fructificad y multiplicaos”.

Ahora bien: la vida dada por Dios, es transmitida por los padres.

“Concede toda su importancia a tu padre y a tu madre”, v. 12. Así es como conviene traducir aquí el verbo *kabad*, cuyo radical contiene la idea de peso¹³ y que significa: lo que tiene peso, lo que cuenta, lo que se manifiesta, lo que ha de contar a la vista de todos, lo que ha de reconocerse y manifestarse por el valor eminente que posee. Todas estas ideas hay que incluir-

¹³ Para ver los textos que ilustran el sentido del radical *kabad*, consúltense P. D., pp. 132-133.

las en las palabras de “honrar” o “glorificar”, por las que se traduce generalmente este verbo. Así, pues, el QUINTO MANDAMIENTO ordena que hay que reconocer todo su valor a la situación privilegiada de los padres, que son instrumentos de Dios en cuanto fuente de vida, y que, para cada generación, son testigos de la generación anterior, y que de este modo aseguran la continuidad de otro río de vida que no es menos necesario: la tradición.

Teniendo en cuenta los preceptos siguientes que se ocupan de las relaciones con el prójimo, podríamos decir que los padres son considerados aquí como el primer prójimo. Un prójimo inmediato y anterior que cada uno encuentra junto a sí en el primer momento, y con el que la relación es de singular cualidad y de una necesidad que en los comienzos fue absoluta. Pero quizá es más exacto ver el vínculo que existe entre el quinto mandamiento y los que lo anteceden: todos ellos tienen por objeto directo a Dios, a su soberanía única. Ahora bien: los padres son—con especial título—la imagen de Dios, ya que Dios mismo es padre (Os 11, 1-4; Is 1-2; Jer 3, 19; 31, 9; Is 63, 16; Mal 1, 6; 2, 10) y tiene corazón de madre (Is 49, 15; cf. Os 11, 8; Jer 31, 20). De ahí el lugar que se concede a los padres en Lv 19, 3.

Y, así, la falta contra este mandamiento merece los más severos castigos: Ex 21, 17; Lv 20, 9; Dt 27, 16; Ez 22, 7; Pr 19, 26; 20, 20; 30, 11. 17. Y no pensemos que se trata únicamente de los deberes de los hijos que todavía son pequeños. No. Sino que nada se nos dice relativo a la edad. Los padres son padres durante toda la vida. No cabe duda de que el precepto atrae la atención sobre la situación de los padres que envejecen, cuyas fuerzas han perdido lozanía, y cuyas apariencias y posibilidades han decrecido a la vista de sus hijos adultos. Los ancianos, cuya vida es estimada en menor precio (Lv 27, 7), corren mucho peligro de ser menospreciados y abandonados a una suerte desgraciada. Lo que ocurriría en tiempos antiguos, sigue ocurriendo hoy día. El hacerse cargo de los padres ancianos, con todo el respeto, honra y cariño que se les debe, es lo que se ordena principalmente en este precepto del Decálogo.

Claro está que el respeto debido a los padres se expresará, en la práctica, de diversas maneras. La obediencia es una de las principales: Dt 21, 18-21 (véase Pr 1, 8; 10, 1; 15, 5; 23, 22). El libro de Tobías es una magnífica ilustración del amor

filial. Pero, en este punto, hay en el Antiguo Testamento una página sin igual: Sir 3, 2-16.

Jesús y Pablo recuerdan el quinto mandamiento: Mt 15, 4-6; Mr 7, 10-13; Ef 6, 1; Col 3, 20. Sin embargo, aunque aparezca raras veces este peligro, no habrá que llevar la veneración de los padres hasta la idolatría: en el sentido más elevado de la palabra, no hay más que un Padre (Mt 23, 9), de quien se deriva toda paternidad (Ef 3, 15), y fuera del cual no hay nada que pueda convertirse en valor absoluto. Tal es el sentido de las célebres exigencias de Cristo: Mt 10, 37; Lc 14, 26. Por otra parte, es posible incluir dentro del objeto de la obligación filial a aquellos que, sin ser padre o madre por naturaleza, desempeñan—no obstante—ese oficio y, de esta manera, dan también (a su modo) la vida.

El quinto mandamiento es el único al que se añade la mención de una recompensa: “Para que tus días se alarguen en la tierra que Yahvé tu Dios te da”. Se trata del patrimonio familiar hereditario (“en la tierra que... Dios te da”). Cualesquiera que sean las ideas que el mundo moderno ha llegado a formarse acerca de la familia, no deberíamos desconocer ni minimizar la importancia que el grupo familiar tenía para las gentes de la Biblia. En este ambiente del grupo familiar y por medio de él, se realiza de manera primordial la solidaridad de las generaciones. Y el mandamiento declara que, si los miembros ancianos (que constituyen las cabezas del grupo) reciben las consideraciones que les son debidas, entonces “los bienes” familiares se conservarán, proporcionando a todos el medio de vivir, y de vivir “largos días”. Este ideal, que muy a menudo es formulado en la Escritura con términos sencillos, demuestra que el pueblo de Dios no se engañó en la estimación de los valores, el primero de los cuales era la vida.

LAS LEYES DE LA VIDA EN COMUN (20, 13-16)

La vida y su protección constituyen también el objeto del SEXTO MANDAMIENTO, v. 13. Un estudio de J. J. Stamm¹⁴ llama

¹⁴ Citado por él en su propia obra (mencionada anteriormente, p. 283, nota 4) sobre el Decálogo, pp. 51-52.

la atención sobre el uso y, consiguientemente, sobre el sentido del verbo *rasah*, matar. Lo compara con los otros dos verbos de sentido análogo, *harag* y *muth* bajo la forma *hemith* que son utilizados respectivamente ciento sesenta y cinco veces y doscientas una vez en la Biblia, contra cuarenta y seis veces que aparece *rasah*. Y concluye: las dos palabras de uso más frecuente se emplean para expresar el hecho de "dar muerte a un enemigo en el combate", el hecho de una "ejecución judicial", y "la muerte que la justicia de Dios puede provocar". "Por el contrario, *rasah* no es utilizado más que para hablar de la muerte o del asesinato de un enemigo personal", y, por consiguiente, "para designar una manera determinada de matar, diferente de la muerte exigida por la ley del Antiguo Testamento en casos precisos, y diferente también de la muerte a la que la guerra podía obligar". Se trata, pues, de la "muerte provocada ilegalmente, de la muerte que contradice a la vida comunitaria del pueblo de Dios... De este modo, el mandamiento encuentra su lugar adecuado y su justificación en el seno de una comunidad que conocía la pena capital, y para la cual la guerra era cosa permitida, y a veces incluso una obligación".

La vieja tradición yahvista había dado ya sobre el homicidio una lección magistral, situada al comienzo de la historia del pueblo de Dios: Gn 4, 8-16. La predicación de los profetas, defensores vehementes del derecho de cada individuo a la vida, podría proporcionarnos un extenso comentario sobre el precepto de no matar. La teología sacerdotal expresa su razón más profunda: el hombre es imagen de Dios, Gn. Así que el homicidio es un atentado contra la semejanza divina, y contra Dios a través de tal semejanza. Esta misma razón se sobreentiende en la doctrina de la sangre: Lv 19, 11-14: sangre que pertenece sólo a Dios.

Veremos en el Código de la Alianza (Ex 21) con qué preocupación por la justicia y con qué delicadeza se busca la verdadera responsabilidad en el caso de muerte accidental. De manera semejante, Nm 35, 9-29 dicta la ley que establece las ciudades de refugio para proteger al homicida involuntario contra una venganza demasiado expeditiva que sería criminal. En cuanto a la famosa "ley del talión" (Ex 21, 23), tendremos buen cuidado de fijarnos que, en la Torah, no se trata de que se ajusten las cuentas de hombre a hombre, sino del castigo del criminal por parte de la autoridad que tiene cargo y competencia para hacerlo en la comunidad. En Lv 24, 17-21, por ejem-

plo, no debemos olvidarnos de leer los versículos precedentes. En cuanto a Dt 19, 16-21, el texto es todo lo claro que podríamos desear: se trata de un verdadero proceso judicial.

No se discute, como hemos dicho, el caso de guerra. Por lo menos, en principio (porque no hay que simplificar demasiado). No todo está permitido. Hay guerras y guerras, y maneras de hacer la guerra. La guerra puede ser un asesinato. Aquí no podemos estudiar la moral de la guerra. Cada uno podrá hacerse una idea de esa moral, leyendo la historia de Josué y de los Jueces (por ejemplo, los hechos narrados en Jue 9, 22-57 no son más que crímenes canallascos), de Saúl y de David (cuyo juicio conocemos en los casos de 2 Sm 3, 26-30; 20, 8-13; 1 R 2, 5-6), las guerras fratricidas de Judá e Israel en los siglos x-viii, y las guerras (¡tan complicadas!) de la rebelión macabea. Los profetas deploraron los horrores de la guerra, y denunciaron los procedimientos inadmisibles de los jefes o de la soldadesca (Am 1, 3-15; Hab 2, 5-13; Abd 10-11). Ciertamente, hay que tener en cuenta la naturaleza de las circunstancias y la crueldad relativa de los tiempos antiguos. En efecto, suele decirse que las costumbres del antiguo Israel eran rudas. ¡Ojalá que los tiempos "civilizados" tuvieran las preocupaciones que encontramos en Dt 20, 10-20, y que llegasen más adelante en este sentido! Pues parece que, siguiendo esta línea, y para todos aquellos que afirman la primacía de la vida, sobre todo desde la predicación del amor universal por parte de Cristo Jesús, el "No matarás" debería convertirse cada vez más en la ley que arregle los conflictos que enfrentan a los hombres.

"No matar" no es sólo dejar vivir, sino también no dejar morir cuando—de una u otra manera—se dispone de la vida de los demás. "Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres, así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres. Un misero alimento hace vivir a los pobres. Privarles de ello es como asesinar. Mata al prójimo quien le quita el sustento. Y derrama sangre quien priva de su salario al jornalero", Sir 34, 20-22. ¡Ahí tenemos una enseñanza que afecta a muchos aspectos de la vida colectiva! Y si pensamos que "no sólo de pan vive el hombre" (Dt 8, 3) y que a los hombres les amenaza más de una clase de muerte, entonces ¡cuántas conclusiones se derivan del sexto mandamiento! "Todo aquel que aborrece

a su hermano es homicida" (1 Jn 3, 15). Efectivamente: para no matar de ninguna manera, hay que amar.

Es evidente que el SÉPTIMO MANDAMIENTO está ordenado, también él, a la salvaguarda y propagación de la vida. El matrimonio es ley natural primera y, por la Escritura, ley positiva antigua (Gn 1, 28; 2, 24). Si exige fidelidad recíproca a los esposos, lo hace no sólo a fin de que se cree la familia y permanezca estable, ya que sin la familia los hijos no tendrían la seguridad necesaria para vivir, sino también porque la unión conyugal nace del amor y el amor tiene que ser fiel.

La historia del pueblo de Dios no es una historia de hombres perfectos. A menudo, es incluso la historia de los pecados de los hombres. No nos escandalicemos, pues, de que en la Biblia hallemos "escándalos". Claro está que los hallamos menos que en otras historias. En la Biblia, al mal se le llama por su nombre, y se le condena. Por otra parte, vemos que en ella se toma en serio al amor y al matrimonio, a la vida y a la fecundidad. Todo lo que afecta a la vida y a su fuente, es de Dios. La sexualidad pertenece al orden del misterio. Y el matrimonio es "santo". Consiguientemente, todo lo que perjudica al matrimonio, lo desvía o lo altera, es "mancha", "abominación". La infidelidad conyugal está severísimamente castigada: Lv 20, 10; Dt 22, 22; Jn 8, 5. Esto explica también las extrañas insistencias de Lv 15; 18; 20. "Sed santos porque yo soy santo", dice Yahvé. Y, así, el matrimonio queda encuadrado en su genuina esfera: la Alianza.

El amor, en sí mismo, es participación del amor privilegiado entre Dios y su pueblo: de ese amor que es la Alianza¹⁵. En efecto, no podemos hablar bíblicamente del matrimonio sin referencia al tema de los desposorios entre Yahvé e Israel (Os 1-2; 11-14; Jer 2, 3; Ez 16; Is 54; 62). La infidelidad de Israel es denunciada en términos de "adulterio". Sus idolatrías (cuando ella "marcha en pos de otros dioses") son las que desencadenan la cólera de los "celos" divinos. Esto significa que el séptimo mandamiento equivale a lo siguiente: Os amaréis en el matrimonio y seréis fieles el uno al otro como el Señor ama

¹⁵ No nos corresponde a nosotros, claro está, considerar los múltiples y graves problemas planteados por el matrimonio jurídicamente sancionado sin que exista el amor mutuo entre los esposos y al margen de la comunidad fraternal cuya ley es la Alianza-amor.

a su pueblo, como el pueblo elegido debe amar a su Dios: en la fidelidad. Es lo mismo que San Pablo, a la luz plena de la revelación cristiana, dirá magníficamente: Ef 5, 22-23. Excluir o minimizar esta consideración del amor, es privar al matrimonio de su ley profunda y separarlo de la Alianza divina, fuera de la cual el Decálogo pierde su verdadero sentido.

Así, pues, "abandonar al compañero de su juventud y olvidarse del pacto de su Dios" son una misma cosa (Pr 2, 17). Y esto es verdad también del hombre que abandona a su compañera. Tampoco Malaquías puede concebir una unión entre dos personas que no tengan el mismo Dios. Es una ruptura de la Alianza y la profanación de la comunidad en que reside el Señor: Mal 2, 10. 12. La adúltera, para el autor del prólogo de los Proverbios, es la gran enemiga y competidora de la sabiduría y de la vida: Pr 2, 15-19; 5, 9-20; 6, 24-35; 7, 5-27 (véase también Sir 23, 18-26; Sab 3, 16-19; 4, 3-6). Tales recomendaciones se hacen tan insistentes y vivas por las inconscancias y debilidades del corazón del hombre, por las pasiones que pretenden pasar subrepticamente por amor y que son todo lo contrario. Estas pasiones son extravíos, pesos, cadenas, esclavitud y el camino de la muerte. El séptimo mandamiento, que también se esfuerza por la liberación del hombre, pretende librarlo de esta terrible servidumbre. Es como una rebelión del amor.

"Fuerte es como la muerte el amor... Las muchas aguas no podrán extinguir el amor" (Cnt 8, 6-7).

Lo mismo que el anterior, el OCTAVO MANDAMIENTO está formulado de manera—a la vez—tan sencilla y general, que no está vinculado con un contexto histórico determinado, con un orden social de tipo particular¹⁶. La observación, por lo de-

¹⁶ Lo afirmamos juntamente con la mayoría de los exegetas y teólogos, y a pesar de una tesis que pretendería dar un complemento directo al verbo del v. 15, leyendo de la siguiente manera el octavo mandamiento: "No robarás un hombre libre". Esta tesis, expuesta por J. HERMANN y recogida y hecha suya por A. ALT, está resumida por J. J. STAMM en *loc. cit.*, pp. 53-56. Se basa en que la "codicia" del v. 17 no se situaría sencillamente "en el nivel del pensamiento y de las emociones interiores", sino que sería una acción efectiva. En este caso, el décimo mandamiento no sería más que la continuación y complemento del octavo. El sentido de este último quedaría probado por Ex 21, 16 y Dt 24, 7. El sentido indudable de "codicia" como simple deseo interior en el Decálogo del Deuteronomio, por un lado, y la

más, se puede aplicar a todo el Decálogo. Y, por eso, comprendemos que—de hecho—se haya aclimatado tan bien a cualquier país, a cualquier época y a cualquier civilización. Este mandamiento tiene también por objeto a la vida, ya que lo que cada individuo posee es necesidad de vida o factor de vida.

El caso más grave de robo es el rapto de un hombre y su esclavización: Ex 21, 16; Dt 24, 7. No es seguro que este caso se haya hecho muy raro, si examinamos las cosas atentamente. En lo que se refiere a la propiedad del terreno, vemos que se denuncia varias veces la extensión fraudulenta: Dt 19, 14; 27, 17; Pr 22, 28; 23, 10. La honradez en el comercio debe de ser difícil, a juzgar por la insistencia de los autores bíblicos en que se guarde la exactitud necesaria en los pesos y medidas: Am 9, 5-6; Os 12, 8; Mi 6, 10-11; Dt 25, 13-16; Pr 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23; Ez 45, 10; Lv 19, 35-36.

Retener el salario del obrero (que es también una forma de homicidio, como nos ha dicho Ben Sirah) es también un robo: Dt 24, 15 (léase juntamente con su motivación teológica); Lv 19, 13. Si el préstamo a interés está permitido, no lo está sin condiciones, ni sin que haga advertencia sobre los peligros. Y, en el caso de los pobres, el préstamo a interés se convierte en rapiña y crimen. Ahora bien, sólo se suele prestar dinero a los indigentes. De ahí las serias advertencias: Ex 22, 24; Dt 23, 20; Ez 18, 8. 13. 17; 22, 12; Lv 25, 36-37. De manera más general todavía, el hecho de que los poderosos aplasten a los minoritarios es algo que, frecuentemente, se pone en relación estrechamente con el robo, aun en el caso de que las condiciones sociales y el estado de hecho parezcan legitimar las injusticias. El profetismo es, todo él, como un vasto clamor que estigmatiza en nombre de Dios los abusos (por ejemplo: Am 2, 6-7; 3, 10; 8, 6; Is 3, 14; 5, 8; Jer 22, 13-17; Ez 22, 25-29).

Pero hay que elevarse hasta el principio, el cual está—de alguna manera—formulado en Lv 25, 23, a propósito de las transacciones sobre propiedades del terreno: “La tierra (en el sentido del terreno, aquí, pero también en el sentido del país, de Palestina) no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía

debilidad de la comparación con los dos textos citados para dar un complemento concreto al verbo del octavo mandamiento, por otro lado, nos parecen privar a esta tesis de la seguridad necesaria.

es; pues vosotros forasteros y extranjeros sois para conmigo”. Todas las cosas son de Dios, el cual las ha hecho y es el Señor soberano de todo. Al hombre, le entrega Dios el mundo para que lo administre y usufructúe: Gn 1, 28-30. De este modo, el hombre, haciendo las veces de Dios, es el rector de la creación. El hombre es—como quien dice—la visibilidad del Señor que lo ha hecho a su semejanza: Sal 8, 6-9; Sir 17, 2-4; Sab 9, 2-3. El hombre es propietario secundario, en el sentido del mayordomo a quien se entregaron talentos para que los hiciese fructificar (Mt 25, 14-30). Y es, por tanto, responsable ante Dios de los bienes que se le han confiado.

Pero “el hombre” son los hombres. El reparto de los bienes es una repartición de responsabilidades para una administración común, para un servicio común. Y con esto surgen los grandes temas fundamentales del servicio, de la libertad y de la jerarquía de los servicios, dentro de una convergencia de las intenciones y de los esfuerzos: convergencia que coincide con la animación misma de la Alianza. Para decirlo con otras palabras: nos encontramos con el polo opuesto de una sociedad en la que reinase la ley del interés propio de cada individuo. Tal es el espíritu con el que hay que leer el octavo artículo del Decálogo. Y en función del cual se juzgarán, en el seno del pueblo de Dios¹⁷, las cuestiones de la propiedad, adquisición y cambio, de los salarios, y de la cooperación y ayuda.

En el lado opuesto de la adquisición culpable están la desposesión y la pobreza. Esta última, descubierta por la experiencia, fue fijando poco a poco la atención de los profetas y sabios, y se convirtió en una de las grandes dimensiones del pueblo de Dios. En efecto, la pobreza no es sólo un estado económico *de facto*. Sino que es, además, una gracia y un misterio. La pobreza bíblica es una disposición creada por Dios en el corazón del hombre para convertirlo en perfecto comulgante en la caridad¹⁸. Así que el acaparamiento del hombre por parte de las riquezas es un camino peligroso y completamente opuesto al

¹⁷ Porque aquí no hablamos para nada de la moral natural, social o individual. Si se considera a los hombres fuera de la esfera de la elección divina y de la Alianza, entonces la moral no pierde sus derechos pero se apoya en otros criterios. Nosotros, con la Biblia en la mano, nos negamos a interpretar el Decálogo según principios que no son los principios de la revelación.

¹⁸ De la “pobreza” bíblica, hemos dado una idea en T. B., páginas 254-255.

espíritu de la Alianza. Siguiendo al Maestro de las "Bienaventuranzas" (Mt 5, 3; 6, 19-21; 10, 8-10; Lc 6, 24-25), los Apóstoles formularon definitivamente este pensamiento para los siglos cristianos (Stg 2, 1-17; 4, 13-17; 5, 1-6; 1 Jn 3, 17-18).

Así, pues, conforme al sentido del octavo mandamiento, el respeto de los bienes de los que cada uno es responsable ante Dios conduce a esta dimisión o renuncia interior del verdadero "pobre": renuncia que es—toda ella—fe y disponibilidad, libertad del corazón y caridad.

El v. 16 puede—en rigor—traducirse de la siguiente manera: "No hablarás contra tu prójimo como testigo mentiroso". Así como el verbo *anah*: levantar la voz, tomar públicamente la palabra, es utilizado también en el sentido de: responder ante el tribunal: así parece que en su significación primaria el NOVENO MANDAMIENTO se refiere a los testimonios que hay que prestar en los procesos.

El principio en que esto se basa es la justicia ejercida por los jueces: Dt 16, 18-20. Como dice este último versículo: "La justicia, la justicia seguirás, para que vivas". Sin este principio y sin su rigor, la coexistencia de todos y la vida de cada individuo no están ya aseguradas. La explicitación del precepto se encuentra de alguna manera en Dt 19, 15-19. El peligro no era imaginario, y conocemos casos célebres: 1 R 21, 8-10. Y, entre todos ellos, sobresale uno: Mt 26, 59-62 (compárese Hch 6, 11-13). De ahí las sentencias de Pr 6, 19; 12, 17; 14, 5; 19, 5; 9; 21, 28; 24, 28; 25, 18.

Estos últimos textos, como también Ex 23, 1 y Lv 5, 21-26, demuestran que la noción de falso testimonio se halla muy próxima al concepto de la palabra mendaz que compromete culpablemente la vida de los demás. Si el mandamiento no condena directamente la mentira, ello se debe—por un lado—a que el falso testimonio es el caso en el que más gravemente se palpan las consecuencias de la mentira, y a que el ejemplo concreto es más significativo que una sentencia general. Y se debe—por otro lado—a que en el falso testimonio el elemento característico es la mentira. Es, pues, legítimo comprender el noveno mandamiento como la condenación de la mentira en todas sus formas. La admirable fórmula de Lv 19, 11-12, que tanto se acerca al Decálogo, nos orienta también por este camino: "No hurtaréis, y no engañaréis ni mentiréis el uno al otro. Y no juraréis falsamente por mi nombre, profanando así el nom-

bre de tu Dios. Yo Yahvé". Mentir para engañar y explotar a los demás es una "infidelidad a Yahvé": Lv 5, 20-22.

Desde los ardides de Jacob (Gn 25-30) hasta los falaces prodigios del "Impío" que ha de venir (2 Ts 2, 9), pasando por las palabras de una multitud de falsos profetas¹⁹ y de innumerables mentirosos de que tanto se lamentan los salmistas y sabios²⁰, la historia bíblica ofrece hartos ejemplos de la falta de rectitud de los hombres, en el seno mismo del pueblo de Dios. Es una enfermedad terrible que puede minar hasta las bases de la Alianza. Porque la Alianza es necesariamente fidelidad, rectitud, lealtad. La mentira no es un engaño en el simple nivel de la inteligencia. Sino que es una acción, una huida, una negativa a comprometerse a ir por los caminos de la rectitud común y del consentimiento. Es una infidelidad radical.

Cristo, que es la verdad en persona y el "testigo fiel" (Jn 14, 6; Ap 1, 5), puso de manifiesto el carácter diabólico y "homicida" de la mentira: Jn 8, 44 (cf. 1 Jn 2, 21-22; 3, 8-15). Y anunció que, en el tiempo escatológico, se recrudecería la impostura: Mt 24, 5. 11. 23-24 (2 Ti 2, 2-3. 9-11; 1 Ti 4, 2). Pero, del pueblo de la Alianza perfecta serán expulsados finalmente "todos los mentirosos"; y "todo aquel que ame y hace mentira" no podrá formar parte de ese pueblo (Ap 21, 8. 27; 22, 15).

Para volver más directamente al "testimonio" (que el precepto toma expresamente como objeto), podemos terminar mencionando una vez más una gran realidad bíblica que es el soporte mismo y el camino de la revelación divina: la tradición. ¿Qué es la tradición sino una concatenación de testimonios basada en la fidelidad de los testigos? Esta vez, el testigo no es citado a comparecer delante de algún tribunal particular, sino delante de Dios mismo. Y la causa es la causa del pueblo de Dios, la causa del destino del mundo dentro de la perspectiva de su salvación. El Decálogo, al fin de cuentas, defiende esta causa.

¹⁹ Os 4, 5; 6, 5; Is 3, 2; 9, 14; 28, 7; Mi 3, 5-12; Sof 3, 4; Jer 2, 8; 4, 9; 5, 13. 31; 6, 13; 13, 13; 14, 14; 23, 9-40; 26, 7-16; 27, 9-15; 28, 8-9. 15; 29, 8-23. 31; Ez 13; 22, 28; Zac 13, 2-6.

²⁰ Es imposible hacer citas. ¡Tan numerosas serían! Se denuncian principalmente los pecados de la lengua, "mala", "pérfida", "cortante" como espada.

LA LIBERTAD DEL CORAZON (20, 17)

No hay uno solo entre los mandamientos del Decálogo que, hasta el momento presente no nos haya conducido a examinar la raíz misma de todas las acciones humanas, las intenciones, las inclinaciones, los deseos y la voluntad. Sin embargo, estos mandamientos (que son la desmultiplicación práctica y ejemplar de la única ley de la Alianza que es amar—servir a Dios y a sus hermanos) se referían a actos determinados por su objeto, desde un determinado aspecto de la vida en el pueblo de Dios. Pero, si los actos no alcanzan su objeto, o uno no logra realizar las acciones condenadas por estos actos, ¿quedará uno libre por eso? Esta cuestión la plantea y resuelve el DÉCIMO MANDAMIENTO.

Alguien ha dicho que este mandamiento suponía una evolución psicológica del hombre, un hilar más fino en sus pensamientos y en su conciencia: algo que sería prematuro en tiempos de Moisés. Pero esto es dar un esquema simplificador y lineal, no fundado, del desarrollo del corazón del hombre. Es rehusar a los antiguos hebreos algo muy elemental y constante en la naturaleza humana, aunque no todas las personas tengan una percepción clara de ello. Y eso no deberíamos hacerlo con ningún pueblo, por primitivo que fuese. Por otra parte, aunque se ha podido poner en tela de juicio el sentido sencillo de *hamad*, “codiciar”, en Ex 20, 17, sin embargo, la solución la encontramos en Dt 5, 21, donde este mismo verbo tiene por paralelo y sinónimo a *awah*, en la forma *hithawah*, “desear” en el sentido de movimiento interior que no es seguido necesariamente por el acto.

Por lo demás, no se trata de la psicología de los compañeros de Moisés. El Decálogo, en la forma en que lo leemos actualmente, fue puesto por escrito entre los siglos IX y V de nuestra era. Expresa lo que Dios quiere de su pueblo en el mejor tiempo o en el “tiempo vigoroso” de su historia antigua, en función de una doctrina—ya evolucionada—de la Alianza. Los profetas han hablado. Oseas, Jeremías, Ezequiel se expresan como el Decálogo (Os 4, 2; Jer 7, 9; Ez 18, 5-9; 22, 7-12). Nadie se atreverá a decir que con ellos Israel no llegó todavía al nivel de la conciencia moral y a la noción de la interioridad de las intenciones.

Quizás en su forma primitiva, el mandamiento era del siguiente tenor: “No codiciarás”. Quizás llevaba ya como complemento: “la casa de tu prójimo”. En efecto, la enumeración que viene a continuación repite otra vez el verbo. En este caso, la palabra “casa” significa todo lo que pertenece al prójimo, todo aquello de lo que él tiene necesidad, todo lo que constituye y prolonga su vida personal (compárese Ex 1, 21). La enumeración propone luego ejemplos de codicias posibles. No es exhaustiva, sino que sitúa a los hombres en la vida de la comunidad. Y nos damos cuenta sin dificultad de que esta vida de comunidad en la alianza se basa sobre las disposiciones del corazón de cada individuo. La obra divina de liberación y redención ha de llegar hasta el corazón, del que todo depende. El obstáculo que dicha obra encuentra, la esclavitud y parálisis del corazón, es la codicia, el esclavizarse a los instintos, a las pasiones, a los caprichos, a las costumbres.

La forma más clara y repugnante de la codicia es la envidia, que es precisamente lo contrario del amor (1 Cor 13, 4). Es una pasión triste (Pr 14, 30). Nace de la mirada y hace al ojo “maligno” (Nm 15, 39; Sir 14, 8-10; 31, 13). En Gn 4, 3-7 tenemos una descripción asombrosa de la envidia. Y otra, no menos exacta, en Stg 1, 14-15. “Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo” (Sab 2, 24). Y “por envidia” fue entregado a muerte el Salvador de los hombres (Mt 27, 18; Mr 15, 10).

La particular gravedad del décimo mandamiento consiste en ser una interrogación dentro de cada individuo: en el corazón, que es centro de mando y responsabilidad, que es sede de la inteligencia y de la voluntad, y que no tiene más control y testigo que a Dios. Ahí es donde el Señor plantea el problema de las cosas esenciales. Por este motivo hay que guardarse mucho de la avaricia (Lc 12, 15), que se convierte en idolatría, en adoración y servicio de un dios “ajeno” (Ef 5, 5). Todo procede del corazón, lo bueno y lo malo, ya se trate de pensamientos o decisiones, de palabras o de actos (Mt 15, 19). Y, así, lo más importante es velar por el propio corazón (Pr 4, 23), donde la divina sabiduría está deseando entrar (Pr 2, 6. 10).

Sin embargo, jamás el hombre es un individuo aislado. La codicia, que nace del contacto con el mundo exterior, puede alimentarse—en cada uno de nosotros—de la codicia de los demás. Por su debilidad ante las influencias del mundo ambiente y las presiones que se ejercen sobre él, el hombre llega a concebir deseos “colectivos” y se contamina por contagio.

Las añoranzas de los hebreos que echaban de menos y codiciaban el relativo bienestar que habían dejado en Egipto (p. 218), se incrementaban—para cada uno de ellos—por el ejemplo de todos. Durante siglos, sus descendientes se volverán con envidia y deseo hacia los Baales cananeos, con una especie de seducción epidémica. El décimo mandamiento obligaba a cada uno a preguntarse sobre los peligros de un falaz acuerdo y armonía con los demás, y sobre los riesgos de lo que el mundo moderno llama la “acción psicológica”.

Ahora bien, el mandamiento ¿no habría creado—él mismo—su objeto? “Porque tampoco conociera la codicia, si la ley no dijese: No codiciarás” (Ro 7, 7). En efecto, la ley provoca un conocimiento, una adquisición de conciencia²¹. Pero es un progreso en el camino de la salvación: lo mismo que el descubrimiento de un mal es necesario para que le pongamos remedio. La ley que dice: ¡No! es reveladora. Y lo es, lo mismo que el obstáculo nos da la medida de nuestras fuerzas, y lo mismo que el límite nos informa con exactitud. Toda realidad distinta de uno mismo, las cosas de este mundo, las demás personas, y Dios por encima de todo, desempeñan este papel y ponen a cada uno frente a su verdad. “Si Dios no existiera, todo estaría permitido” (Dostoievsky). El choque con lo “otro” produce—a su vez—en nosotros un *shock* y pone de manifiesto el sentido del movimiento que animaba desde el interior.

“De manera que la ley a la verdad es santa, y el mandamiento santo, justo y bueno” (Ro 7, 12).

Al Señor de todas las gracias que nos dio el Decálogo, debemos manifestarle y dirigirle toda nuestra gratitud. Hemos verificado, juntamente con este don, las dimensiones de la Alianza y las probabilidades de nuestra libertad para vivir y servir en ella.

Al estudiarla, no hemos silenciado las miserias religiosas y morales del pueblo a quien se ofrecía esta carta de libertad. Sin embargo, nadie oyó jamás a Israel quejarse de las obligacio-

nes que encontraba allí inscritas. Israel desobedeció. Y lo mismo hicieron los cristianos más tarde. Pero el pueblo de Dios permitió que el Decálogo le juzgara y corrigiera. Recibió el Decálogo como una gracia, como un privilegio, como una señal del amor de su Señor.

La Iglesia sigue imponiendo a sus miembros la ley de las diez Palabras, a la que llama por excelencia “los mandamientos de Dios”. De Jesús aprendió la Iglesia a seguirla hasta el extremo en sus indicaciones esenciales y profundas. El Decálogo no cesará de tener que realizar, con cada generación, su obra de liberación y educación en la vida de la alianza. Y aunque Jesús no lo cite cuando hable del “mayor mandamiento” y del “segundo que es semejante a éste”, no cabe duda de que el Decálogo fue resumido por el Maestro en aquella formulación definitiva: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón... Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 37-39).

²¹ Tomamos este texto de San Pablo en todo su alcance. Sin embargo, hay que entenderlo primariamente (según el contexto) en el sentido particular que le da la controversia del apóstol con los “judaizantes” legalistas.

CAPÍTULO X

LA ALIANZA EN LA VIDA

EL CODIGO DE LA ALIANZA

El descubrimiento, en el libro del Exodo, de los tres capítulos que se ha dado en llamar el "Código de la Alianza": 20, 22 - 23, 19, fue para muchas personas una de las delicias de su primera lectura de la Biblia. Sorprendidos, pero también embelesados por el sabor de arcaísmo, de folklore y de sencillez rural de esa secuencia no ordenada de sentencias de derecho consuetudinario y de preceptos religiosos, apenas habrá lectores que no se hayan sentido impresionados por la delicadeza del espíritu que anima a la mayoría de esos enunciados cuasijurídicos y por el respeto hacia la persona humana que se observa en ellos.

Esperábamos encontrar viejos ritos heredados del fondo de las edades y procedentes de disposiciones instintivas, de tabús primitivos y de supervivencias autóctonas. Y los encontramos efectivamente. Pero en seguida nos damos cuenta de que la elección o conservación de dichos preceptos, así como también su redacción más o menos retocada, corresponden a una inspiración cuya fuente no es el simple derecho natural ancestral, ni el solo juridicismo religioso común al antiguo Próximo Oriente. Tal sentido del hombre, y del hombre en presencia de Dios, es absolutamente excepcional.

Sabemos, hasta el punto de que no podemos dudar ya de ello, de dónde procede este espíritu de "justicia" que se manifestó tan singularmente en Israel y que contuvo desde un principio tal esencia que llegó a identificarse y—al mismo tiempo—a encontrar su pleno cumplimiento en los tiempos de la plenitud (Mt 3, 15; 5, 17-18). Así, pues, el nombre dado por los críticos a esta sección del Exodo es perfectamente exacto,

porque ningún otro vocablo que no fuera la palabra "Alianza" podría expresar mejor su espíritu. Y por este mismo hecho queda justificado (como ocurre con respecto al Decálogo) el puesto actual que dicho Código ocupa dentro del libro del Exodo, a saber, entre el anuncio divino de la Alianza y su celebración en el Sinaí.

No queremos decir con esto que las "leyes" de este Código, considerado principalmente como un conjunto, hayan sido concebidas, promulgadas y redactadas en la época misma de la celebración presidida por Moisés junto al Monte Santo. Sin embargo, el Código (al que se considera como formando parte de la tradición elohista) es—para la mayoría de los críticos—de gran antigüedad¹.

En el origen del Código encontramos un fondo antiguo de

¹ Han llegado a ser muy raros los que, a la manera de A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Payot, 1950, pp. 204-218, pretenden que el Código haya sido escrito únicamente en los siglos IX-VIII. Los estudios eruditos de H. CAZELLES, principalmente su *Étude sur le Code de l'Alliance*, Letouzey et Ané, 1946, han contribuido mucho—en cambio—para que se atribuya al mismo Moisés esta antigua compilación jurídica; "veríamos de buena gana en él—dice—el legado de Moisés al morir en Trasjordania después de la primera sedentarización de las tribus de Rubén, Gad y Manasés". Con mayor atrevimiento aún, J. STEINMANN, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Gabalda, 1954, pp. 19-26, vincula la actividad legislativa de Moisés con tres lugares santos: el Sinaí, Cadés y el Monte Nebo, y, por tanto, con tres etapas de la estancia de los hebreos en el desierto, y no vacila en dar detalles concretos, verbigracia, haciendo que los "tribunales" de Ex 18, 24-26 dicten los "juicios del Código de la Alianza" que reciben el nombre de "la jurisprudencia de Qadesh". Estos dos últimos exegetas insisten en el carácter pastoral del Código. Sin embargo, creemos que es preferible pensar con R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Cerf, 1958, pp. 221-22, que muchas disposiciones del Código "no pueden aplicarse más que a una población ya sedentarizada". Los contactos evidentes con Dt 27, 15-26, y por tanto con Jos 8, 30-35 asociado con Jos 24, 25-26, no permitirían "asegurar que el Código de la Alianza, tal como ha llegado hasta nosotros, sea la misma ley promulgada por Josué en Siquem, pero podemos decir que el estudio interno y los testimonios de la tradición están de acuerdo en datar este Código en los primeros tiempos de la instalación en Canaán". El Código llevaría consigo, seguramente, bendiciones y maldiciones a manera de conclusión, según el ejemplo de los antiguos tratados jurídicos orientales y el estudio de Dt 28 y de Lv 26; las maldiciones que se le hubieran amputado, se habrían conservado en Dt 27, 15-26 (R. DE VAUX, *ibid.*, p. 228).

costumbres y decisiones jurídicas del Próximo Oriente que volvemos a hallar especialmente en las leyes o tratados de los babilonios, asirios e hititas². En este fondo se manifiestan las características y tendencias idénticas de una civilización común. A él pertenecerían principalmente—según se piensa—las llamadas "leyes casuísticas" o condicionales (que comienzan por "si" o "cuando"). Las encontramos sobre todo en la primera mitad del Código.

El que Moisés haya fijado o ayudado a fijar ciertas fórmulas, durante su vida principalmente hacia el fin de su vida, sobre todo las leyes conocidas con el nombre de "apodícticas" o imperativas (que comienzan por un "tú" o verbo en segunda persona: "harás...")—leyes de las que apenas tenemos ejemplos fuera de Israel—: este hecho, digo, no vemos razón para no admitirlo.

Pero el gran período de la fijación del Código en su mayor parte parece ser la época en que las tribus israelitas, recién llegadas a Palestina, pretenden darse un estatuto común. Así, la gran celebración de la Pascua en Siquem, evocada en Jos 24, se presenta como el momento más probable de la promulgación de este estatuto que conocemos con el nombre de "Código de la Alianza". Claro esá que este Código pudo sufrir refundiciones y acrecentarse con la adición de suplementos, pero en parte muy insignificante.

Indudablemente, en este último caso, la influencia del Deuteronomio habrá sido la más sensible. Pero lo esencial del Código no habrá quedado afectado por ello, como veremos principalmente a propósito de las leyes sobre los altares. Por lo demás, lo que es verdad es que la sección antigua y legislativa del Deuteronomio, Dt 12-26, recoge en parte las disposiciones del Código de la Alianza. Son las mismas disposiciones en un estadio elaborado o evolucionado. Y, de alguna manera, constituyen su comentario. Las modificaciones y las explicaciones añadidas conforme al tono cordial (tan característico del Deuteronomio) permiten ver mejor en qué sentido debían comprenderse los artículos del Código, según el pensamiento de la tradición y, por tanto, a la luz con que Dios la iba guiando.

² El más hermoso ejemplo que conocemos es el Código de Hammurabi, T. B., pp. 17 y 23-24.

¿Cuál es el género exacto de las “leyes” del Código? En esta misma colección, en 21, 1, son llamadas “juicios”, *mishpatim*, del verbo *shaphat*, juzgar. Pero, en este caso, juzgar no es sólo declarar un parecer o una decisión, sino que es intervenir, poner remedio, restablecer el orden conforme al derecho. Así, pues, juzgar puede significar también: hacerse cargo de un asunto, guiar y, en ciertos casos, proporcionar ayuda, actuar como defensor y liberador. Este es el sentido antiguo. Este es el sentido que la palabra “juez” tiene en el libro que posee por título tal palabra y en el que significa “salvador”³.

Indudablemente, *mishpatim* llegó a hacerse sinónimo de “costumbres y luego de “leyes”. Pero no quedó por eso desvinculado de su significación básica. Y, así, los artículos del Código de la Alianza pueden considerarse con toda verdad como la expresión de una voluntad y acción liberadoras. Tal era el sentido del Decálogo. Podemos, pues, decir también del Código que es “la carta de los hombres libres”.

El Decálogo se nos presentó sin vinculaciones históricas, culturales o sociales particulares. Constituía de esta manera una ley capaz de atravesar los siglos sin tener que experimentar transformaciones paralelas a la evolución de los ambientes vitales. El Código de la Alianza se presenta de manera diferente. Sin embargo, podemos hacer notar desde un principio que los “juicios” o “leyes” que en este Código se contienen, manifiestan las tendencias fundamentales del espíritu de la Alianza y constituyen así una enseñanza que va mucho más allá de los tiempos antiguos de Israel. Por otra parte, las singularidades debidas a la época y al ambiente original se dejan sentir poco en los textos: tan poco, que no facilitan apenas la datación del Código. Finalmente, estas singularidades se limitan a ser las notas características de un ambiente pastoral y agrícola: el ambiente más común a las personas de todos los tiempos y de todos los países⁴: cuadro fácil de imaginar, y que permite

comprender sin dificultad el alcance de cada ley. Así, pues, el Código de la Alianza, sin pertenecer—ni mucho menos—al mundo intemporal o abstracto, tiene—también él—su oportunidad de Palabra de Dios que se dirige a todos los hombres.

El ambiente humano del Código es un mundo de personas modestas. Desde luego, encontramos en él señores y siervos, propietarios y deudores. Pero las diferencias entre unos y otros no son grandes, ya que todos comparten el mismo género de vida sencilla y pobre. Los bienes de las personas propietarias están constituidos únicamente por las cosas elementales de la existencia rural: ganado, campos, instrumentos de trabajo, vestidos. En cuanto al dinero, del que se habla varias veces, y que no es la moneda (que todavía no existía), sino el metal de cambio, es un medio para las transacciones comerciales. Pero no es todavía, como llegará a ser más tarde, a partir del siglo VIII, una señal de “riqueza” y un enorme peligro social.

Los israelitas, que todavía no se habían distanciado mucho de sus costumbres nómadas y que vivían principalmente de la cría de ganados, se fijan en el centro montañoso de Palestina y comienzan a explotar allí la tierra. Pero la condición social y económica es poco más o menos la misma para todos: una condición modesta⁵. Salvando todas las diferencias (y no son muy grandes, a pesar de la distancia de más de un milenio), es el mismo ambiente humano que aquel al que se dirigió primeramente el Evangelio: el pueblo de humildes trabajadores galileos con los que Jesús trataba habitualmente y a los que dirigía sus enseñanzas. Y, así, el Código es también una Palabra de Dios anunciada a las personas de condición humilde. Además, el respeto que en él notamos hacia la persona misma de los indigentes y la obligación de ayuda mutua enseñada por el Código de la Alianza lo convierten en verdadera predicación sobre la pobreza, amiga de Dios.

Los críticos mismos han colocado al Código en relación con la Alianza entre Dios y su pueblo. No deberíamos, pues, inter-

³ Algunas citas que ilustran este sentido del verbo *shaphat*, las hemos hecho en P. D., p. 122.

⁴ Con excepción, claro está, de nuestra época que se caracteriza por una civilización que ha pasado a ser repentinamente industrial, técnica, y que cada vez va siendo más urbana. Por consiguiente, para gran mayoría de nuestros contemporáneos no puede haber más analogía de situación que en el nivel de las tendencias e intenciones.

⁵ Según R. DE VAUX, *ibid.*, p. 108, es abusivo querer “encontrar en la antigua sociedad israelita los contrastes que otros ambientes humanos han conocido o siguen conociendo entre ‘nobles’ y ‘plebeyos’, ‘capitalistas’ y ‘proletarios’”. En Israel jamás hubo verdaderas clases sociales en el sentido moderno, es decir, grupos conscientes de sus intereses particulares y que se oponían entre sí”.

pretar esta compilación de costumbres y leyes según un espíritu que no fuera el de la Alianza. El Código es la Alianza en el estado práctico y en el nivel de la vida social ordinaria. Es un conjunto de prescripciones, soluciones, disposiciones justas, sanas y sólidas que solucionan las dificultades, explican algunos principios, y orientan u ordenan la conducta de los hombres en las situaciones comunes y variables de la condición humana. Pero este conjunto no es sólo un formulario de moral social y religiosa de muy buena ley. Sino que la tradición de Israel lo ha situado en la Alianza como en su gran y necesario contexto. Y lo considera a la luz de la Alianza, y según sus perspectivas. El Código muestra, con ejemplos, cómo puede realizarse la comunión con Dios en la existencia de los humildes y de cualquiera.

¡Es una vida religiosa poco "elevada", para aquellos que desearían comprarla con "espiritualidades", e incluso con "místicas" más avanzadas por los caminos de la interioridad! Pero el Código, lo mismo que el conjunto de la Biblia, lo mismo que el Evangelio, no está compuesto para cierta aristocracia de la "perfección" religiosa. No se nos ofrece como un "itinerario del alma hacia Dios". Y no tenemos por qué "trasponerlo" por medio de una "exégesis espiritual"⁶. Sino que el Código nos dice, en un vocabulario de obreros y de personas sencillas, que la Alianza divina (¿podría hablar algo mejor que la Alianza divina? ¡Es el programa de Dios!) se vive cuando, en una profunda fidelidad a Dios y a sus mandamientos, uno no deja de ser honrado y bueno, respetuoso hacia la persona de cada individuo y hacia la dignidad humana. Si el Código se halla (aunque nada más sea en los comienzos) dentro de la trayectoria que conduce hacia la armonía con Dios y con el prójimo y, por tanto, dentro de la trayectoria misma de caridad que finaliza en Cristo, entonces no cabe duda de que merece bien su nombre y no deja de cumplir nada esencial.

⁶ Aquí nos lamentamos discretamente y sin la menor intención de descortesía hacia el autor, de la manera con que D. BARSOTTI, en *Spiritualité de l'Exode* (versión francesa), Desclée de Brouwer, 1959, a fin de llegar incesantemente a Cristo (cosa que hace magníficamente) y conforme a un perpetuo esfuerzo de elevación del "alma" hacia Dios (lo cual es quizás ya más discutible, desde el punto de vista bíblico), abandona constantemente el realismo exegético, el sentido primero y ya tan rico del texto del Exodo, y—en una palabra—el mensaje propio del libro y la Palabra misma de Dios que en él se nos entrega.

EL ENCUENTRO SAGRADO (20, 22-26)

El Código comienza con la ley de los altares: Dios es el primero que debe ser servido. Tenemos plena razón para ver este comienzo en 20, 22. Sin embargo, los dos primeros versículos, 22-23, parecen haber sido añadidos posteriormente, para establecer un lazo de unión tanto con la narración anterior ("vosotros habéis visto...") como con el Decálogo, cuyo segundo precepto es recordado.

Este recuerdo pretende sin duda ilustrar la ley sobre la construcción de los altares, vv. 24-26 (repetición en Dt 27, 5-7). Así como no hay que "hacer dioses de plata ni dioses de oro": así también está prohibido "labrar de cantería" la materia de la que el altar está hecho. Esta materia deberá ser adobes ("de tierra") o piedras en bruto. De esta forma, nadie sentirá la tentación de grabar o pintar en ellas imágenes. Y quedará eliminado el riesgo de volver a la idolatría. El culto de las piedras talladas no era cosa rara.

Sin embargo, no es ésta la explicación del v. 25, según el cual hay que evitar que el hierro (la "herramienta") "profane" el material natural. La idea parece ser la siguiente: cuanto menos haya del hombre, cuanto menor sea la intervención de la mano del hombre: tanto más pertenecen las cosas a Dios. El trabajo de la herramienta es ya una apropiación humana. Lo que ha sido dejado intacto, es más apropiado para consagrarse a Dios. Tal vez existe una idea semejante en la elección que hay que hacer, para el sacrificio, de un animal que no haya llevado jamás yugo: Dt 21, 3-4; Nm 19, 2; 1 Sm 6, 7.

En realidad, parece que esta prescripción se deriva simplemente de la costumbre habitual de sacrificar sobre una superficie rocosa natural o sobre una enorme piedra en bruto. Y era perfectamente lícito que, a esta costumbre del altar rústico, se le diese luego cierta significación: una nueva enseñanza. Por lo demás, como estos altares se podían erigir en cualquier parte, la ley, al dar facilidades para el sacrificio (que es el acto religioso por excelencia), favorecía su práctica.

Si el altar fuera demasiado alto, entonces sería preciso llegar hasta él por medio de gradas. Pero en este caso no se respetaría suficientemente "el carácter sagrado del altar, al que se pretendía separar lo más posible de lo profano: las gradas adheridas al altar y pisadas por el sacerdote, parecían suprimir

esta separación" (R. DE VAUX). Pero también en este punto nos da el texto (v. 26) otra razón distinta: la decencia. Cuando más tarde el altar del templo de Jerusalén y, a imitación suya, el altar descrito en el Exodo para el santuario del desierto, exija una rampa o escalera, la vestidura sacerdotal será adecuada para prevenir este inconveniente: 28, 42-43.

Pero debemos volver a la afirmación más importante, v. 24: "Altar... harás para mí... En todo lugar donde yo hiciere que esté la memoria de mi Nombre, vendré a ti y te bendeciré." El altar es una propuesta de cita y encuentro entre Dios y el hombre. Dios es quien tiene la iniciativa: Él es el primero en manifestarse al hombre. El hombre reconoce la manifestación divina y consagra el lugar en el que dicha manifestación se ha realizado, edificando un altar-memorial sobre el que ofrece sacrificios de acción de gracias, imploración y comunión. Dios acude a la cita y asegura al hombre de que está bajo su gracia y recibe sus beneficios.

Sin contar los "lugares altos" tradicionales que desde tiempos antiguos existían en Canaán, y que fueron ocupados y "yahvizados" por los israelitas, no nos faltan menciones—en los relatos antiguos—de este tipo de altares edificados según la manera evocada por el Código. Así ocurre en Gn 8, 20; 12, 7-8; 13, 18; 26, 24-25; 33, 20; 35, 7; 46, 1; Ex 17, 15; Jue 6, 20-24; 13, 19; 21, 4; 1 Sm 6, 14; 7, 9. 17; 14, 33-35; 2 Sm 24, 25; 1 R 1, 9; 18, 31. Sobre todos estos altares, cualquier inmolación recibe el carácter de sacrificio religioso.

Con el tiempo, estos altares provinciales, improvisados o tradicionales, se convirtieron en gran peligro de alteración de la fe yahvista. En ellos se confundieron con frecuencia las prácticas cananeas y el culto de Yahvé. Desde la época de los Jueces hasta fines de la época real, los profetas predicadores y los escritores conocidos con el nombre de "profetas anteriores" denuncian una gran corrupción religiosa cuya causa principal serían los lugares altos. La conciencia de este mal se hizo aguda en tiempo de las reformas, con Ezequías y Josías, que se dedicaron vigorosamente a poner remedio: 2 R 18, 4; 2 Cr 31, 1; 32, 12; 2 R 23, 8. 20; 2 Cr 34, 33. De ahí la ley de Dt 12, 2-28 que suprime todo lugar de sacrificio que no sea el altar del tiempo de Jerusalén. En este altar se concentrará el fervor de

la religión de Israel y se desarrollará el esplendor de su culto. En este altar difundirá Dios sus bendiciones y quedará sacramentalizada la comunión de su pueblo con Él.

Aquí podría iniciarse una gran meditación (que nosotros no podemos más que sugerir) sobre el sentido del altar, señal de la venida de Dios, lugar de cita y encuentro con Dios. Una meditación histórica y bíblica, que iría desde los sacrificios de Abel y Abraham (Gn 4; 12) hasta los de Saúl y Elías (1 Sm 15; 1 R 18), desde el gran sacrificio de Salomón hasta el sacrificio celebrado a la vuelta del destierro (1 R 8; Esd 3), desde la "oblación pura" anunciada por Malaquías (1, 11) hasta la oblación del sumo sacerdote Onías (Sir 50, 13-21). Esta meditación haría suya la ardiente plegaria de los salmistas (Sal 26, 6-8; 43, 3-4; 84, 2-5), y también sus inquietudes y su deseo de servir a Dios de veras en medio de la admiración y del amor (Sal 50, 10-15; 51, 18-21). Y entonces descubriríamos de nuevo a Jesús el Señor, en el misterio de caridad y redención de su sacrificio, como el Altar del culto perfecto y definitivo (Heb 13, 10; Ap 21, 22), hacia el cual estaba orientada la antigua prescripción del Código de la Alianza.

LA LIBERTAD EN LA SERVIDUMBRE (21, 2-11)

Hemos visto que la palabra *ebed* podía variar de sentido a partir de una significación fundamental: la condición de aquel que sirve a alguien (pp. 77-80). En estos vv. 2-11, la traducción "esclavo" parece exagerada, porque nos hace pensar en la situación envilecida, inhumana, de los esclavos de la antigüedad grecorromana. Y el pasaje que leemos en el Código nos muestra que no ocurría nada de esto, ni mucho menos, en el antiguo Israel. Por otra parte, la traducción "siervo" es quizá un poco débil, porque se trata de personas que no tienen toda su libertad, que pueden ser vendidas o compradas. Sin embargo, en razón de lo que sabemos acerca de la sociedad israelita, y de lo que el Código aquí nos dice, preferimos decididamente esta segunda traducción.

En abstracto, y cayendo más bien en la utopía, podríamos imaginarnos una sociedad en la que ya no hubiese siervos ni amos. Pero esto sería desconocer a las personas tal como son en realidad. Y sería desconocer la historia misma de la humanidad, la cual, como podemos esperar, tiende hacia la liberación de todos, pero a lo largo de una evolución bastante lenta, difícil y convulsa. Por lo demás, los progresos alcanzados—desde este punto de vista—no son tan grandes, como nos sentiríamos a veces inclinados a creer hoy día. No sólo las cárceles y los campos de concentración, sino también la condición verdaderamente servil y abyecta de muchos obreros y masas proletarias, nos prohíben—en nuestra época—ser demasiado severos con los tiempos pasados.

Por otra parte, si prolongamos las reflexiones que todo el libro del Exodo nos propone, nos damos cuenta de que la liberación de la servidumbre debe conducir a asumir un servicio, una responsabilidad, una carga (¡un cargo!), una donación de sí mismo. En este sentido la revelación divina nos hace considerar que ya no debe haber ni esclavos ni hombres libres (Gal, 3, 28; Col 3, 11).

Se han podido hacer comparaciones entre el estatuto del siervo en Ex 21, 2-11 y las disposiciones adoptadas en casos paralelos por las leyes babilonias, asirias e hititas⁷. Nos demuestran que la preocupación por la justicia y por el derecho de las gentes no ha faltado en el Antiguo Oriente. En cuanto a la ley de Israel, hay diferencias. Y son significativas. Por ejemplo, en la ley de Hammurabí, la decisión relativa a la liberación del esclavo después de tres años de trabajo, es una decisión que procede del amo; en el Código de la Alianza, quien decide es el siervo: el siervo no es una "cosa" sino una persona. Y todo se hace "en presencia de Dios", es decir, en presencia de representantes de Yahvé, porque en realidad no hay más que un solo señor (Ex 19, 5-6). Y en el pueblo de Dios no hay nadie que pertenezca realmente a otra persona. Vemos que en

⁷ Y, así, leemos en el Código de Hammurabí, § 117: "Si un hombre ha contraído una deuda, y si ha dado por dinero a su mujer, hijos, hijas, y los ha entregado a sujeción, éstos servirán durante tres años en la casa de su comprador y coactor; al cuarto año los dejará en libertad" (según la trad. franc. de V. SCHEIL, Leroux, 1960, p. 25).

la Torah se hallan siempre vinculados el aspecto religioso y el aspecto social.

El caso ordinario que el Código tiene en cuenta es el del hombre que se vendió a sí mismo, porque estaba lleno de deudas, había caído en la miseria y no podía entregar nada que no fuese su propia persona. Pero hablando con propiedad, este individuo no enajena su propia persona, sino que vende su trabajo, su actividad. Por lo demás, es él mismo quien lo hace. No se lo toman por la fuerza, hablando en términos rigurosos. Y, sobre todo, no es algo que ocurra para siempre: prueba de que se trata únicamente de un alquiler de servicio, no de una enajenación de la persona.

Si el siervo renuncia a ser liberado, señal de que "ama" a su señor. Y señal también de que, al verse obligado a abandonar a su mujer y a sus hijos, prefiere la vida de familia. Es verdad que pueden deslizarse abusos. Las influencias pueden convertirse en presión, perjudicando de este modo la espontaneidad de la decisión. Pero no por eso se aprecia y se comprende menos el espíritu de la ley. El hombre aislado carece de medios de existencia, arriesga su vida, está privado de apoyo y de relaciones, de amistad y de afecto. Este tipo de libertad, ¿es realmente libertad? Es como la fábula del perro y del lobo en La Fontaine. Cuestión de especies. Lo importante es que haya elección posible. El siervo forma parte de la familia, en los buenos y en los malos días. Y toma parte en todo lo que a la familia se refiere, incluso en la vida religiosa (véase Ex 12, 44-45; 20, 10; 23, 12; Dt 12, 12, 18; 16, 11, 14; y también Gn 15, 3; 17, 12-13; 24; Pr 17, 2; Sir 10, 25; J3, 25-33; Job 31, 13-15). No tiene, pues, nada de extraño que el siervo prefiera permanecer para siempre en ese ambiente de vida. El horadarle la oreja significa la facultad que el siervo tiene de escuchar a su amo y su voluntad de obedecerle; el poste o el marco de la puerta significan su adhesión voluntaria a la casa y al grupo familiar.

El Código prevé el regreso a la libertad sólo para los hombres. Pero las mujeres no son consideradas tampoco, ni mucho menos, como "cosas". El amo no puede hacer con ellas todo lo que quiera. Por lo demás, es muy notable que la sierva sea considerada esencialmente desde el punto de vista de su derecho a ser desposada, desde el punto de vista de lo que la hace mujer. Si no se respeta este derecho, entonces la sierva vuelve a ser

libre, vv. 7-11. En Dt 15, 12-18 observamos ya progreso, porque no se hace diferencia entre siervos y siervas. A esta ley hace apelación Jeremías, en nombre mismo de la Alianza santa: léase Jer 34, 8-22. Y podremos meditar también acerca de Is 50, 1; 52, 3: el pueblo de Dios no es siervo sino de Dios; si es "vendido" a otros amos, ello es sólo por algún tiempo. Y a su persona no se la puede considerar como equivalente a una cantidad de dinero.

Algunos versículos del Código reforzarán más todavía nuestra convicción sobre su carácter profundamente humano y sobre el respeto hacia la persona como principio primerísimo.

Uno se hace a sí mismo siervo. El hombre no llega a hacerse siervo por la sola voluntad o la fuerza de otro hombre. El rapto, por tanto, está castigado con la muerte: 21, 16; Dt 24, 7.

Los malos tratos pueden ir muy lejos; sin embargo, no hasta privar de la vida en lo inmediato. El amo ha comprometido "su dinero", pero la vida no tiene precio. Son costumbres duras, a las que el Código tiene el mérito de poner freno e infundirles espíritu: 21, 20-21.

Otro ejemplo de protección contra las crueldades: herir un ojo o hacer saltar un diente obliga al amo a dejar en libertad al siervo o sierva: 21, 26-27.

La compensación en dinero, por un siervo que haya sido muerto por un animal, no impide que—además—se exija la muerte del animal. Con esto se pretende mostrar, por medio de una especie de "lección de cosas" muy impresionante, que la vida de un hombre es superior a todo: 21, 32.

Después de estas viejas enseñanzas sobre el respeto debido a la condición de servidumbre, un cristiano sentirá gusto especial en repasar en el Nuevo Testamento las enseñanzas evangélicas y apostólicas. En Cristo Jesús, todo queda sobrepasado. Y es algo maravilloso, es decir, es caridad verdadera el "servir" en el reino de la Alianza perfecta. Véanse, entre otros pasajes: Mr 10, 43-45; Mt 18, 23-35; 25, 14-30; Lc 12, 35-48; 15, 11-32; 16, 1-13; 17, 7-10; 22, 24-27; Jn 13, 1-16; 1 Cor 7, 21-23; Ro 6, 15-19; Col 3, 22-24; Ef 6, 5-8; Tito 2, 9-10; Flm 10-20; 1 P 2, 18. Habíamos hecho notar ya una formulación esencial: Gal 3, 18; Col 3, 11. Hay que añadir a estos pasajes el de Jn 8, 32-36.

Ahora bien: ¿no será que el conjunto de nuestras reflexiones sobre el "servicio" se hallan puestas en tela de juicio, en niveles cada vez más profundos?

LA PRIMACIA DE LA VIDA (21, 12 - 22, 18)

No sería difícil demostrar que, en la Biblia, la vida es valor primordial⁸. La especie de talión que castiga con la muerte un asesinato es, como comprenderemos, una vigorosa protección de la vida en el nivel social contra la inclinación a hacer daño, 21, 12. Cuando las estructuras de la sociedad o el género de existencia no permitan la organización de una fuerza de vigilancia y orden, entonces el temor de las represalias es la única manera de imponer el respeto hacia la vida. Esta ley de la "venganza de sangre", por otro lado, expresa la fuerza del vínculo que une a los miembros de una comunidad solidaria en una misma sangre.

Pero la ley, como lo habíamos visto a propósito del Decálogo, no autoriza que se proceda de manera sumaria e individual a "ajustar cuentas". Y exige que se hagan las averiguaciones necesarias. Solamente se castiga a los verdaderos culpables. El accidente involuntario no es un asesinato. El responsable es Dios mismo (¡doctrina de la Providencia llevada hasta el extremo!): 21, 13.

El "refugio" es el altar de un santuario, en el que no se podría cometer ninguna injusticia. Por lo demás, sería también una injusticia dejar allí sin castigo al verdadero criminal: 21, 14. Son conocidos los casos de Adonías y Joab: 1 R 1, 50-53; 2, 23-34. La institución de "ciudades de refugio" tendrá este mismo sentido: Jos 20; Dt 19; Nm 35.

Los padres tienen derecho a recibir especialísimas consideraciones (20, 12). De ahí la suprema gravedad de un gesto o de una palabra contra ellos: 21, 15. 17.

Los alborotos y los golpes plantean problemas morales. Las consecuencias y las sanciones son apreciadas según el derecho

⁸ Esta reflexión la hemos desarrollado algún tanto en P. D., páginas 213-233.

de las personas. Y el veredicto no corresponde darlo a los individuos sino a la comunidad, la cual se expresa por medio de sus representantes: 21, 18-22. Lo mismo ocurre con la ley del talión, 21, 23-25, la cual, en sus condiciones, es a la vez una manifestación del sentido del valor del hombre y un límite que se impone al resentimiento pasional (cf. p. 302).

Los vv. 28-32 ilustran una ley general que tiene como objeto el homicidio por imprudencia, y cuyo principio teológico será recordado en Gn 9, 5-6 (texto P). La lapidación del animal constituye una viva demostración de dicho principio. Los grados de responsabilidad y, consiguientemente, las sanciones son estudiadas atentamente.

El conjunto de las decisiones que van desde 21, 33 hasta 22, 14⁹ parecen mirar por la salvaguarda de la propiedad individual. En realidad, los "bienes" modestos de que se trata, son ante todo medios de subsistir. Al defenderlos contra la negligencia y principalmente contra el robo, al educar a la gente para que sepa respetarlos, lo que se pretende proteger y fomentar es la vida misma.

En 21, 33-36 y en 22, 4-5, se recuerdan las precauciones que hay que adoptar para evitar accidentes. Aun en esos casos se pensará cuidadosamente la responsabilidad. Pero el sistema de indemnización, muy duro al igual que el de los demás códigos orientales antiguos, es excelente.

La misma atención se presta a que el individuo sea justo sin debilidad, y a que se haga una restitución importante cuando se trate del robo de animales, 21, 37; 22, 1-3. La cuestión se complica cuando se trata de cosas que han sido confiadas a la guarda de alguien por desplazamiento, por ejemplo, o porque han sido prestadas o alquiladas, 22, 6-14. Dadas las posibilidades que existen de connivencias culpables entre ladrón y depositario, se exigen pruebas, juicios y juramentos, así como restituciones o resarcimientos proporcionados, si hubiere lugar a ellos. Y Dios será siempre el gran testigo y el juez, vv. 7. 8. 10, es decir, que, después de dirigirse a un santuario, las deliberaciones y decisiones serán apoyadas por la oración, por

⁹ Como la Vulgata no cuenta más que con 36 versículos en el capítulo 21, todos los versículos del cap. 22 irán adelantados en una cifra. Algunas traducciones siguen en la numeración a la Vulgata.

la búsqueda de la voluntad del Señor, y por el consentimiento a esta voluntad, que está por encima de los intereses personales.

Vienen después algunas prescripciones, cuyo vínculo mutuo sería vano buscar. Todas ellas se vinculan, en cierto modo, con el cuidado primordial por la vida.

Una joven no puede constituir el simple objeto de placer de un apasionado ocasional, vv. 15-16; tal género de trato conduce de por sí al matrimonio. Pero la familia, cuya cabeza es el padre, une entre sí a todos sus miembros; la joven no puede casarse sino con el consentimiento paterno, manifestación de una unión fundamental que las ocasiones o los quereres individuales no pueden romper fácilmente. El "precio", *mohar*, que deberá pagar el que ha abusado de una joven, y a quien dicha joven ha sido rehusada, es el mismo precio que habría tenido que pagar por recibirla en matrimonio. Esta suma no es, ni mucho menos, un precio de venta. Es una compensación por el hecho de que una persona pase de una familia a otra. Y, al mismo tiempo, es símbolo del pacto que se establece entre las dos familias. El estudio de los casos diversos que encontramos en la Biblia a propósito del matrimonio, muestra que la mujer no es nunca una mercancía que se compra, sino una persona con la que uno se casa. La ley será precisada y completa en Dt 22, 23-29.

La magia y la brujería son grandes males que exigen remedios radicales y una extirpación—como quien dice—quirúrgica, a fin de salvar al mayor número posible de personas de la influencia nefasta y corruptora, v. 17. Dt 18, 9-14 se explica más extensamente. El Medioevo cristiano se precipitó un poco, a veces, a aplicar esta ley, cuya falta de matices y precisiones exigía que se matizaran las cosas. Pero lo cierto es que en Israel, en la época monárquica y desde el principio (I Sm 28, 3. 9), el mal estuvo tan extendido, que justificaba la severidad del Código. Lv 20, 27 habla, en esta cuestión, tanto de hombres como de mujeres. Pero el Código sabe que la brujería es ejercida frecuentísimamente por mujeres.

Todas las torpezas son posibles. Y se dan. La bestialidad es una de ellas. El horror bíblico hacia esta desviación está en función del carácter sagrado que se reconoce a todo lo que tiene que ver con la sexualidad. Y está también en función de una gran estima de la persona humana y de su dignidad inami-

sible, v. 18; Dt 17, 21; Lv 18, 23; 20, 15-16. Es muy posible que nos hallemos en presencia de "una práctica medio-ritual medio-mágica para obtener la fecundidad de los rebaños" (H. CAZELLES). La religión de Yahvé se está distanciando incesantemente de la religión naturalista.

EL DERECHO DEL POBRE (22, 20-23, 9)

La salida de Egipto no es sólo un recuerdo. Es una enseñanza permanente, de múltiples y profundas consecuencias. El pasaje de 22, 20 es un hermoso ejemplo de ello. El *ger* es el extranjero residente, el que vive de manera más o menos duradera en un grupo humano que no es por naturaleza el suyo, y cuyas condiciones comparte. Moisés era *ger* en el clan madianita (2, 22; 18, 3), como Abraham lo había sido entre los "hijos de Het" (Gn 23, 4), como un efraimita lo será entre los benjaminitas (Jue 19, 16), y como lo serán los levitas que no tendrán vinculaciones territoriales (Jue 17, 7-19; 19, 1; Dt 12, 12; 14, 29; 26, 12). Los israelitas habían experimentado en Egipto esta vida de *ger*: 23, 9.

Vida de pobres, generalmente, porque no eran propietarios, y porque su medio de vivir consistía en los empleos que les proporcionaban las "gentes del país". De ahí la recomendación del Código, que se podría resumir en las siguientes palabras: "No hagas sufrir a los demás lo que tú mismo tuviste que sufrir". Y, sobre todo, no hagas sentir a los demás el peso de servidumbre que significa la desgracia de vivir en la indigencia.

La ley deuteronomica y sacerdotal, de inspiración profética, ofrece todo un comentario a esta consideración que debe tenerse con el "extranjero" que habita junto a nosotros: Dt 10, 18-19; 24, 18-22; 26, 12; Lv 19, 10. 33-35; Jer 7, 6; 22, 3; Ez 22, 7; Zac 7, 10; Mal 3, 5; Sal 146, 9. Hay, pues, que "amar" al extranjero como a sí mismo, porque Dios lo ama como ama a los pobres. Los *gerim* toman parte en la vida religiosa de la comunidad en que viven: sábado, sacrificios, fiestas e incluso la Pascua, con la condición de que estén circuncidados: Ex 12, 48-49; 20, 10; Dt 16, 11. 14; Lv 16,

29; 17, 8. 15; 18, 26; 22, 18; Nm 15, 15-16. 29; 19, 10. Finalmente, tendrán los mismos derechos que los demás: Ez 47, 23.

Ger ha sido traducido por los LXX como "prosélito", "el que viene hacia". No nos extrañe que este concepto terminara por designar al no-judío que se había convertido a la fe de Israel¹⁰. Era algo que estaba en la línea del Código de la Alianza. Esta línea se prolonga hasta nosotros a través de la parábola del Samaritano (Lc 10, 33. Véase 17, 18). El respeto y acogida que se deben dispensar a quienes no forman parte primordialmente de la comunidad, es ley cristiana. Y tanto más, cuanto que ahora el "extranjero" es Cristo mismo: Mt 25, 35. 44-45.

Como en el Decálogo, Dios interpela en 22, 20. Es un lenguaje desacostumbrado fuera de la Biblia, según los historiadores del derecho. La interpelación directa la vemos también en 22, 21-23. No es un lenguaje jurídico. Un pasaje como éste es de carácter eminentemente teológico.

"Viudas y huérfanos" son el tipo del indigente, de las personas que padecen necesidad, de los que no tienen sustento ni ingresos asegurados, y que por tanto se hallan poco protegidos contra la injusticia y los malos tratos. Esta clase de personas constituyen una de las grandes preocupaciones del Deuteronomio y de los profetas: Dt 10, 18; 14, 29; 16, 11. 14; 24, 17-21; 26, 12-13; 27, 19; Is 1, 17. 23; Jer 7, 6; Ez 22, 7; Sal 68, 6; 146, 9.

"Clamará a mí": ese pobre levantará quizás su voz. Pero, aunque no diga nada, Dios sabe "escuchar" también la voz de las situaciones (Ex 2, 24), lo mismo que escucha la "sangre" del hermano a quien se ha hecho mal (Gn 4, 10). Porque "el que oprime al débil afrenta a su Hacedor" (Pr 14, 31). No podemos menos de pensar también en Mt 25, 34-46. Y si la "cólera" de Dios es tan terrible, v. 23, lo es en razón de este amor que Dios tiene hacia los pobres indefensos. El Señor hace ver cuáles son los derechos del pobre. Y quiere que sean respetados.

¹⁰ Mención en T. B., pp. 297 y 354.

Una de las necesidades de la condición de pobre es la de pedir prestado. Rehúsarle un préstamo equivaldría—como hemos visto—a faltar contra el sexto mandamiento del Decálogo. El pobre está “contigo” y ha de vivir. Hay, pues, que prestarle, pero nunca con interés, v. 24. La ley es absoluta, como en Dt 23, 20 y en Lv 25, 37. El interés es un “mordisco” (*neshek*, de *nashak*: morder), un acaparamiento de lo que es de otra persona, una explotación de su condición minoritaria. El justo no comete este pecado, Sal 15, 5; Pr 28, 8: pecado vigorosamente condenado por Dios, Ez 18, 8. 13. 17; 22, 12: pecado que puede llegar hasta los peores abusos: Neh 5, 1-13.

Claro está que en esta ley destinada a proteger a los pobres no deberíamos ver la legitimación o la condenación explícita de sistemas político-económicos modernos. Tanto más, que lo que la ley tiene en cuenta es el préstamo de consumo, no el préstamo de producción. Y esto, en un mundo como el del Próximo Oriente en donde la tasa corriente del interés iba de la quinta parte a la tercera. Y a veces llegaba a más¹¹. Pero sería otra infidelidad a la Palabra de Dios el no reconocer en la prohibición bíblica del préstamo a interés un principio de justicia social con repercusiones económicas importantes y de mayor validez que nunca. Sea como sea, y de manera que no suele aparecer por quedar disimulada bajo los intermedios, el préstamo a interés sigue corriendo hoy día un grave peligro de convertirse en esclavización de la persona (Pr 22, 7). Y contra esto se alzarán siempre el Señor.

Finalmente, no es difícil comprender hasta dónde puede llegar la ley del Código y su espíritu. Todo cuanto tenemos, lo hemos recibido gratuitamente. Y debemos hacer que los demás se aprovechen gratuitamente de ello. No hace falta demostrar que el desinterés es esencial al Cristianismo, que la gracia es concedida gratuitamente, que la caridad “no busca su propio interés” (1 Cor 13, 5).

La prenda es garantía para el que presta. La prenda supone que hay dificultades para restituir la cosa prestada: dificultades voluntarias o involuntarias. Pero el Código, sabiendo que el prestador se preocupará siempre de recuperar su bien,

¹¹ H. SZLECHTER, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammourabi*, en “Rev. d'Hist. et de Phil. relig.”, 1955, pp. 16-25.

pone límites a sus exigencias. La delicadeza de los vv. 25-26 impresiona y conmueve. No sólo la vida, sino lo que es necesario para una vida conveniente, tiene primacía por encima de todo: es algo así como una simbolización del “mínimo vital”. De igual modo, no hay que tomar como prenda los medios de subsistir: Dt 24, 6; cf. Dt 24, 10-13. 17; Lv 25, 35-43; Am 2, 8; Ez 18, 12. 16; 33, 15; Job 22, 6.

La motivación es sumamente notable: el pobre, privado de la protección indispensable, “clama” a Dios, el cual le escucha. Porque Dios es benévolo y escucha siempre. Para decirlo con otras palabras, la ley es una lección de caridad: Lc 6, 36-38; Mt 18, 21-35. Evidentemente, el Código pretende enseñarnos acerca del préstamo y de la prenda una gran verdad. Y es que los hombres deben tratarse como hombres (el Deuteronomio dirá como hermanos). Y que su gran preocupación debe ser la de prestarse servicios unos a otros.

El Código, en el capítulo 23, continúa proporcionándonos admirables precisiones y orientaciones. Sinceridad, integridad, justicia, se dirá para resumir los vv. 1-3. Indudablemente, sería preferible hablar de libertad en el servicio de los demás. El “falso rumor” puede entenderse en sentido general; cf. Pr 22, 8. Sin embargo, el conjunto del versículo nos hace pensar en el testimonio jurídico, objeto del noveno mandamiento del Decálogo. No es caridad el estar en connivencia o en colaboración con una causa malvada.

Y, así, puede uno sentirse obligado a apartarse de la mayoría. Los vv. 2-3 se sitúan también en un ambiente jurídico. Pero su alcance general—dentro de su línea generadora—es muy grande. La indigencia no es un título para hacer que se doblegue una conciencia recta. La verdad y la justicia no están forzosamente de la parte de la mayoría.

La reflexión sobre el mismo tema continúa con los vv. 6-9. Anteriormente, se ha invitado a tomar precauciones contra toda complicidad con el mal, sea cual sea la persona de quien se trate, ya que el derecho no soporta alteraciones; Dt 1, 17; Lv 19, 15. Pero si hay algún riesgo, es siempre el de doblegar a costa del pobre, v. 6.

La gran dificultad de todo juicio de culpabilidad es que la mentira, la mala fe, lo mismo que el error, pueden deslizarse dentro de una causa y “matar al inocente”; comparar Is 59, 3; Job 27, 4. Nunca se tomarán excesivas precauciones para evi-

tar esta desgracia. La justicia de los hombres debe regirse por la justicia de Dios, el cual no se engaña, v. 7.

Si, cuando se trata de juzgar, la clarividencia encuentra dificultades, es que existe a menudo la tentación del interés personal, la tentación de dejarse "comprar". Los regalos ciegan, v. 8; cf. Is 1, 23; 5, 23; 33, 15; Mi 3, 11; Dt 16, 19; 27, 25; 1 Sm 8, 3; 13, 2; Pr 15, 27; 17, 23; Ez 22, 12; Sal 15, 5; 26, 10. La reflexión podría prolongarse por el campo de otras relaciones humanas. Hay muchas maneras de dejarse arrastrar y de cesar de ver claro.

El v. 9 es una repetición de 22, 20, con la referencia a la experiencia personal.

Los vv. 4-5 (que habíamos dejado a un lado para no interrumpir el enunciado de las leyes sobre los juicios) se cuentan entre las fórmulas más avanzadas—tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento—acerca de la caridad con el prójimo. Compárese, igualmente, Pr 25, 21. El Evangelio no llegará más lejos; pero generalizará e insistirá, hasta convertir el amor de los enemigos en una de las características más asombrosas del espíritu cristiano: Mt 5, 39-47 (Jesús no se opone a la Escritura, claro está, sino a los moralistas de la época); Lc 6, 27-35. Prestar un servicio al prójimo no es cosa que impida defenderse de él cuando nos va a hacer daño. Todo lo que hemos visto hasta ahora, lo muestra bien a las claras. Pero la insistencia de la ley no recae sobre este punto. La "antigua" Alianza prepara, a veces de manera asombrosamente precisa, a la "nueva" Alianza. El pueblo de Dios es un pueblo de hombres, y—por tanto—un pueblo de pecadores y de injustos. Pero llevó desde muy pronto en su corazón el principio del amor perfecto.

EL DERECHO DE DIOS (22, 19. 27-30; 23, 10-19)

En 22, 19 volvemos a encontrar el primer mandamiento del Decálogo, porque el sacrificio es un acto de fe al mismo tiempo que el mayor acto religioso. El castigo de la idolatría es el *herem*, traducido al vocablo "anatema", el cual es una consa-

gración a Yahvé parecida a la del holocausto en el sentido de que es una destrucción completa, para decirlo con otras palabras: una ejecución capital (Dt 2, 34-35; 7, 2; 20, 16-17; Jos 8, 2; Jue 21, 11; 1 Sm 15, 3). Podríamos considerar este castigo no sólo como terrible, sino, además, como un desprecio total de la libertad en la fe, si nos imagináramos que hubiera sido posible pertenecer a la comunidad israelita sin creer en Yahvé. Eso sería una pura visión intelectual, y anacrónica. Nuestras nociones de tolerancia religiosa no valdrían en el caso concreto de Israel, comunidad de fe que no se puede comparar con nuestras sociedades modernas.

La ley de 22, 27, que evoca en cierto modo el tercer mandamiento del Decálogo, está sancionada por la lapidación: Lv 24, 10-16. Se justifica por la importancia soberana del respeto debido a Dios. Con este respeto está asociado el derecho del jefe de comunidad ("príncipe de tu pueblo"), en su calidad de representante de Dios (véase la utilización que San Pablo hace de este precepto en Hch 23, 5).

Tuvimos ya ocasión de reflexionar sobre la ley de las primicias y de los primogénitos, a propósito de la Pascua (véase Ex 13, 1-2. 11-16; 34, 19-20; Dt 15, 19-23; Lv 22, 27; 27, 26; Nm 18, 15-8). Tiene como fundamento y significación el reconocimiento de la soberanía de Dios y la prioridad de su servicio. Es muy posible que haya aquí algún desorden en el texto. El "octavo día", al fin del v. 29, nos hace pensar que el v. 28 terminaba quizás haciendo mención de la circuncisión, ya que ésta significaba la ofrenda de los niños varones, mientras que a los animales había que sacrificarlos.

La formulación de la ley de "santidad", en el v. 30, nos permite ya prever todo el Levítico, en el que encontramos desarrollado el tema y las diversas aplicaciones de esta ley. Hemos considerado ya la noción de "santidad" (p. 248). El caso práctico que aquí se considera es el de la carne no sangrada. No sólo se trata de evitar contraer una "impureza", es decir, un principio de muerte¹², sino de dar a entender la gran doctrina cuyo enunciado fundamental leemos en Lv 17, 10-14.

Si llamamos "año sabático" al séptimo año del que se habla en 23, 10-11, lo hacemos por analogía con el día de sábado que

¹² Acerca de lo "puro" y lo "impuro", véase P. D., p. 215.

se recuerda en el v. 12. No volveremos sobre el tema del sábado, que ya quedó estudiado a propósito del Decálogo. Pudimos apreciar que la motivación que el Deuteronomio daba del sábado, era seguramente la más antigua. Es la misma que aquí se da con mucha delicadeza.

El séptimo año era, según 21, 2, el de la devolución de la libertad a los siervos que la quisieran. Es también una liberación de la tierra, no sometida durante un año a la disposición del hombre, a fin de que—"reposando"—esté consagrada a Dios durante un tiempo¹³. Este doble aspecto de la ley recibió luego un hermosísimo comentario en Dt 15, 1-18 y Lv 25, 2-7. 20-22: comentario que, por tanto, conviene releer, aunque estas admirables disposiciones (en las que se unen lo religioso y lo social, el amor de Dios y el amor del prójimo) sólo hayan sido aplicadas raras veces y tardíamente (1 Mac 6, 49-53).

En este dejar en barbecho el suelo y perdonar todas las deudas cada siete años, hay un acto de fe, y también la nostalgia del tiempo anterior a la sedentarización definitiva de los israelitas. Epoca en que las desigualdades sociales nacidas de la propiedad y de su acrecentamiento apenas existían. Y, en consecuencia, apenas existían tampoco el empobrecimiento y la esclavización de los menos afortunados. El año sabático es como una restauración del orden verdadero, del orden de la Alianza. Pretende negar todas las diferencias entre los miembros de la comunidad, luchar contra toda enajenación, y restituir a todos la libertad para servir al Señor. Recuerda que la tierra es para Dios, que todos son extranjeros que residen en ella, y que todos tienen igual derecho a los productos del suelo, que son dones de Dios. Y aquí el cuidado especial de los pobres coincide con las preocupaciones constantes de este Código de caridad.

Podríamos considerar 23, 13 como una conclusión, por lo menos la primera proposición de este versículo, que recuerda

¹³ Es posible que al origen de esta ley haya contribuido "un antiguo tabú destinado a asegurar la fecundidad de la tierra y la conservación de las energías de las savias y gérmenes" (A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Alcan, 1937, pp. 140-141). Pero, aunque tuviéramos que admitir esta explicación (que exige discusión), pensamos que en el nivel en que hallamos el texto en Israel, por lo menos cuando es recogido por el Elohista, los componentes esenciales del espíritu de la Alianza están suficientemente afirmados, de suerte que no permiten que entendamos la ley conforme a este espíritu.

que todas las ordenanzas del Código son palabras de Dios, revelación histórica. Lo cual, por lo demás, se podría aplicar también a toda la Torah. Y, de hecho, lo encontramos repetido en ella en varias ocasiones.

Sin embargo, la continuación del versículo nos muestra que seguimos dentro del pensamiento del gran servicio de Dios. Si no hay que pronunciar el nombre de "otros" dioses, es porque el nombre pone en relación con la persona que lo lleva. Está en juego, ni más ni menos, el carácter absoluto de Dios, como en el primer artículo del Decálogo; cf. Os 2, 19; Ef 5, 3.

El Código de la Alianza, que comenzó con la ley de los altares, termina con la ley sobre las fiestas religiosas anuales, vv. 14-17. La fiesta de la Siega, llamada en otras partes fiesta de las Semanas o Pentecostés, y la fiesta de la Cosecha, designada más frecuentemente con el nombre de las Cabañas o de los Tabernáculos, serán consideradas más especialmente cuando haya que estudiar el Levítico y el libro de los Números, en donde se trata más de ellas. En cuanto a la fiesta de los Azimos (o "panes sin levadura"), el ritual de Ex 12-13 nos brindó ya ocasión de reflexionar sobre ella. Acerca de estas tres fiestas, que constituyen la triple peregrinación anual obligatoria para todas las personas (incluidas también las mujeres: 1 Sm 1, 2), será conveniente releer Dt 16, 1-12; Lv 23, 6-36; Nm 28, 16-31; 29, 12-18.

Si comparamos 12, 21-27 y 34, 25 con 23, 18, parece que en este último versículo se trata de la fiesta de la Pascua, con su prohibición de consumir pan leudo (es decir, pan fermentado) y sangre, así como de dejar que se corrompa la grasa (la cual pertenece a Dios: Lv 3, 3-16; Nm 18, 17; Gn 4, 4). Pero estas ordenanzas pueden aplicarse también a los sacrificios en general.

En cuanto a las primicias, v. 19a, conocemos ya su valor y sentido de ofrendas a Dios a quien hay que servir antes que a nadie (Lv 23, 9-14; Nm 15, 17-21; Dt 8, 8; 12, 6. 11. 17; 18, 4). El admirable capítulo 26 del Deuteronomio muestra bien a las claras de qué manera y con qué espíritu se hacían tales ofrendas.

Es curioso que el Código tenga como último artículo una ley ritual, v. 19b que volvemos a encontrar en 34, 36 y en Dt 14, 21. Parecía hasta ahora que había que considerarla como una especie de exigencia de conveniencia o como una lección

de cosas acerca del respeto que se debe a las relaciones establecidas por la naturaleza. Pero el descubrimiento, en los textos de Ras Shamra (antigua Alta Fenicia), de la costumbre de cocer un cabrito o un cordero en la leche (de su madre) ha hecho pensar que se trata seguramente de un rito mágico (tal vez de fecundidad), que la ley israelita condenaría, como condena todas las prácticas de este género. Condenación que hace en nombre del espíritu de fe en Yahvé.

Los últimos versículos del Código, acerca de las fiestas anuales, pueden retener un instante más nuestra atención, porque estas fiestas son expresiones privilegiadas de la vida en la Alianza.

En su origen hubo celebraciones de las estaciones del año, que seguían el ritmo de la vida de la naturaleza: en esto, como en otros muchos puntos, Israel heredó tradiciones comunes a los pueblos del Próximo Oriente. Las fiestas mencionadas en el Código se celebrarán siempre en primavera, en el umbral del verano y en el otoño. Pero han perdido su carácter exclusivamente naturalista, al convertirse en fiestas de Yahvé, cuyas bendiciones proclaman y cuyas maravillas evocan, reconociendo que todo procede de Él: Dt 7, 13-14; 8, 7-13; 11, 12-15; 16, 17; 28, 3-5. 8; 30, 9; Lv 26, 4-6. Indudablemente, los detalles de estas fiestas, el material y su aspecto se podrá parecer a lo que constituye toda fiesta tradicional entre los hombres. Pero el espíritu procedía del Sinaí.

Yahvé es ante todo el Dios no de la naturaleza, sino de la historia, un Dios libre y personal, no vinculado con su obra ni encerrado dentro de la acción que está ejerciendo; es independiente tanto de los mitos como de los ritos que los simbolizan; Él solo es quien decide su venida, que siempre resulta inesperada; pero viene como salvador. Por este motivo, las fiestas de Israel se convirtieron en celebraciones de acontecimientos. En la época antigua del Código, esta evolución no había avanzado todavía mucho. Pero la advertiremos ya en la referencia a la salida de Egipto, 23, 15. Hemos seguido el desarrollo, por lo que se refiere a la fiesta de la Pascua. Lo mismo haremos con la fiesta de Pentecostés y con la de las Cabañas.

Cada fiesta-peregrinación, que es celebración de los grandes hechos de Yahvé, es un memorial de la salvación. Es una cita con Dios. Pero es una cita instituida por Dios mismo, y que no le condiciona a Él. Al mismo tiempo, el pueblo de Dios

aprende a ir sustrayéndose cada vez más a los imperativos e impulsos del instinto, a considerar a sí mismo como quien no es un simple elemento o parte del universo cósmico, sino una comunidad de personas libres y hechas a imagen de Dios.

Las fiestas expresan la vida del pueblo de Dios en sus horas más intensas. Y ejercen también influjo sobre esa vida. Son a la vez resultado y causa, manifestación y activación de una savia religiosa, salvaguarda de la fe y fermento de mayor fervor religioso. Las fiestas reagrupan a personas a quienes la existencia ordinaria mantiene dispersas. Las fiestas hacen que los diversos miembros de la comunidad se encuentren y conozcan, en medio de una exaltadora comunión de fe y oración, de pensamiento y sentimientos, de acción y gozo. Las fiestas dan un alma común a todas aquellas personas cuyas modestas vicisitudes han quedado evocadas en el Código de la Alianza, a aquellos amos y criados, a aquellos trabajadores de la tierra y a aquellos representantes de la comunidad, que habían llegado a ser—todos ellos—hombres libres y siervos' de Dios.

Encontraremos a menudo en la Biblia los ecos de esta alma cantante de Israel congregado cerca de su señor. Los Salmos, desde luego, no se cuentan entre los cánticos más antiguos. Pero muchos de ellos, compuestos a menudo para la liturgia del santuario, son expresión fiel y magnífica del movimiento interior que animaba a los grandes actos religiosos del pueblo de Dios (por ejemplo, Sal 81; 84; 100; 113; 115; 116; 117; 118; 122; 125; 133; 134; 135; 136; 144; 146; 147; 148; 149; 150). Así, pues, las fiestas catalogadas en Ex 21-23 estaban destinadas a convertirse en los momentos vigorosos de la vida en la Alianza.

Que Israel haya dado gracias a Dios tan frecuentemente por el don que se le había hecho de su Ley: lo comprendemos ya sin dificultad después de terminar nuestra meditación sobre la más antigua compilación de los *mishpatim* hebraicos.

CAPITULO XI

LA FIDELIDAD EN LA ALIANZA

SITUACION LITERARIA DE LOS CAPITULOS 32-34

Mientras que la primera mitad del libro del Exodo comprendía principalmente narraciones de acontecimientos, la segunda mitad está compuesta principalmente de "leyes". Ya hemos visto el Decálogo y el Código de la Alianza. Queda una gran sección: la que se refiere al santuario portátil del desierto.

Encontramos primeramente, en forma de ordenanzas de Yahvé, la descripción minuciosa de los elementos de construcción de dicho santuario: caps. 25-31. Viene luego un relato: el del gran pecado religioso cometido por el pueblo de Israel en el Sinaí, con sus secuencias que son el perdón y el nuevo acuerdo con Dios. A este relato se le añade otro código que nos recuerda el Código de la Alianza: caps. 32-34. Finalmente, una parte de apariencia narrativa, pero que en realidad es de género legislativo, y que está en correlación manifiesta con los caps. 25-31 (cuyos elementos descriptivos recoge), nos hace asistir a la construcción e inauguración del santuario del desierto: caps. 35-40.

No cabrían vacilaciones sobre la manera de tratar esta sección. Los caps. 25-31 y 35-40 constituyen un conjunto literario y temático. Son los dos aspectos de un mismo programa. Los haremos objeto de nuestro último estudio. Alguien podría sorprenderse al ver que nos proponemos estudiar con relativa brevedad trece capítulos del Exodo, siendo así que a veces nos hemos detenido con tanta minuciosidad en textos brevísimos. Pero el estudio mismo demostrará que una consideración más sintética será, en dicho caso, la mejor manera de abordar y comprender ese conjunto.

Antes, pues, tenemos que leer los caps. 32-34. Y hemos de ver cómo la historia del "becerro de oro" lo pone todo en peligro, es decir, hace vacilar la obra misma de Dios que había liberado a su pueblo para que le sirviera en la fidelidad de la Alianza.

Desde el punto de vista literario, no cabe duda de que no hay en el libro del Exodo, ni siquiera en el Pentateuco, un lugar más enredado que estos capítulos. Y eso que ya habíamos visto pasajes complicados, verbigracia, los caps. 12-14. Pero en ellos resultaba bastante fácil diferenciar las diversas tradiciones. Aquí, en cambio, el reparto de las fuentes es bastante poco seguro¹: hasta tal punto, que es de menor ayuda para iluminar en caso necesario algún pasaje, y que se impone la reserva en la utilización de tales indicios críticos. No obstante, con excepción del final del cap. 34, los textos son en general antiguos, es decir, son de la primera mitad de la época monárquica. Los textos son, alternativamente, yahvista y elohista, pero no sin que se deje sentir con bastante frecuencia la mano de un redactor ulterior. Nosotros aceptaremos con sencillez los desajustes, la discontinuidad y algunas incoherencias de la narración. Todo ello no nos impedirá que comprendamos lo que Dios quiere decirnos.

Para mejor llegar a este punto y no perdernos en los detalles del análisis, conviene distinguir desde ahora las principales etapas del relato. Veamos su enumeración: el becerro de oro y su fiesta: 32, 1-6; —la condenación divina: 32, 7-10; —la súplica de Moisés: 32, 11-14; —la cólera del representante de Dios: 32, 15-24; —la reacción de los levitas: 32, 25-29; —nueva intercesión del mediador: 32, 30-35; —la orden de salida hacia Canaán: 33, 1-3; —el arrepentimiento de los hebreos: 33, 4-6; —el tabernáculo de Moisés fuera del campamento: 33, 7-11; —una oración de Moisés en favor de su pueblo y de él: 33, 12-16; —el anuncio de la manifestación divina: 33, 17-23; —las nuevas tablas de la ley: 34, 1-4; —la ma-

¹ La repartición siguiente no es segura ni está unánimemente aceptada. La presentamos con tal reserva:

J = 32, 1-4. 7-14. 21-34; 33, 1-4. 12-23; 34, 1-28;
E = 32, 5-6. 15-20. 35; 33, 5-11;
P = 34, 29-35.

nifestación de Yahvé: 34, 5-9; —la Alianza: 34, 10; —un conjunto de leyes rituales: 34, 11-26; —el resplandor de Moisés: 34, 27-35.

En resumen: tan pronto como se ha cometido el gran pecado que rompe la Alianza entre Yahvé e Israel, asistimos a intervenciones repetidas de Moisés para obtener el perdón de su pueblo. Por la gracia de Dios, la Alianza es restablecida. Y sus condiciones son presentadas de nuevo en forma de un código de leyes.

LA REBELION DEL BECERRO DE ORO (32, 1-6)

La narración de los vv. 1-6 es ágil y vigorosa, porque es sobria. El autor no se pierde en descripciones o advertencias. Sólo narra el hecho esencial.

En realidad, esta historia comienza con 31, 28: versículo que es—a su vez—algo así como la secuencia natural de 24, 18: Yahvé había anunciado que daría las tablas de la ley a Moisés, 24, 12. Este último ha prolongado su estancia en la montaña durante un período que está simbolizado por el número de "cuarenta días". Después de esto, el hombre de Dios recibe las tablas. Y durante esos días en que Moisés permanece solo y apartado de su pueblo, éste se reúne para pedir a Aarón: "Haznos dioses que vayan delante de nosotros", v. 1.

Pensamos inmediatamente en aquellas estatuillas que representaban divinidades y que eran llevadas a la cabeza de las columnas militares en Egipto y en Mesopotamia. Los hebreos desearían ver estatuillas de éstas, al frente de sus grupos en marcha. Su demanda es símbolo de la aspiración—muy humana y natural—a hacerse una imagen de la divinidad con la que uno está ligado, y a la que el individuo quiere ver con sus ojos.

El segundo mandamiento del Decálogo nos ayudó a comprender por qué Yahvé se había opuesto rigurosamente a cualquier figuración que se hubiera querido hacer de Él. Dios no está vinculado con nada de lo que hay en la naturaleza. Dios se sirve de las cosas, pero no está encerrado en ellas. Ninguna

manifestación natural, ningún objeto, ninguna imagen puede representarle y “fijarle” a Él. Pero Moisés sabía indudablemente que aquel mandamiento era el más difícil de observar. ¡Drama de Israel (y drama de la Iglesia) que no tiene derecho a poseer como los demás pueblos una presencia sensible que pueda ser adornada, sino que ha de contentarse con el único Dios verdadero, a quien no se ve!

Los israelitas exigen una presencia, pero también (y, por cierto, primordialmente) un guía. No tienen ganas de quedarse en aquel “grande y terrible desierto” (Dt 1, 19). Y, por lo demás, saben (entre otras cosas, porque se lo han oído a Moisés) que han salido de Egipto para dirigirse a un “magnífico país”. Pero ¿quién los va a conducir? “Porque al varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya sucedido.” Con él, hasta este momento, los acontecimientos eran interpretados como señales de Dios. Los encuentros que habían tenido en el camino, el viento, la tormenta, la nube eran otras tantas indicaciones para caminar o detenerse, para saber lo que Dios quería. Ahora bien: si el hombre de Dios está ausente, nadie será capaz de oír o ver las señales. La fe de Moisés era una aventura. La gente no quiere continuar fiándose de indicios accidentales que exigen constante atención y disponibilidad, que ponen a prueba la paciencia, y que inquietan a los que no tienen confianza ciega.

La fe—piensan—tiene necesidad de que se la mantenga. Hace falta tener alguna garantía o, al menos, algún intermedio sensible. Dios prometió su infalible asistencia. Pueden, por tanto, conseguir una prueba de ello, hacer algo que les recuerde que pueden contar con Dios. Si hacen una imagen de Yahvé, le tendrán siempre delante de ellos y sentirán seguridad. El pueblo de Yahvé se sentirá más guiado por su Dios, si puede disponer de su efigie. ¿Acaso Israel, como todos los demás pueblos, no tenía necesidad de verse asegurado? Su fe era demasiado pequeña. Sobre todo, en presencia de aquel Dios libre e imprevisible, invisible.

Todo el problema ha residido y sigue residiendo en esto: ver o creer, asegurarse o arriesgarse, exigir la evidencia o contentarse con una certeza, poseer un sistema religioso que funcione bien o vivir a la luz irregular de un Dios maravilloso, pero secreto; tomar de antemano sus puntos de apoyo en la

naturaleza y en la experiencia sensible o dejarse guiar por la historia conforme a todas las posibilidades del presente, “hacerse” y “tener” un dios para uso particular y del que uno pueda hacer lo que quiera (aparentando seguirle), o bien ponerse a disposición y ofrecerse a Dios en la fe como en una aventura que es la aventura del amor.

Parece tarea vana, y que se sale de las intenciones del texto, el pretender dar un retrato psicológico del hermano de Moisés, que por lo demás es muy poco conocido. Aarón se pone, sin más, del lado del pueblo. Accede a la petición general, y toma determinaciones prácticas, v. 2. El relato nos muestra a Moisés solo, completamente solo, con Dios. Tal vez la tradición que nos ha proporcionado este relato, ha querido mostrarnos en él la diferencia entre el profeta riguroso, el hombre de Dios cuya fidelidad debe llegar a veces hasta la intransigencia, y el sacerdote “acomodaticio”, que trata de “complacer” y que tira por el camino de las concesiones, ya que está más preocupado por la organización cultural que por la pureza doctrinal y la verdadera búsqueda del Señor. El ídolo se construye con los dones de “todo el pueblo”, v. 3. Es, pues, absurdo considerar el “becerro de oro”, según se hace ordinariamente, como el símbolo del apego a la riqueza. Cuando se trata de sacrificios que siguen la tendencia de los deseos naturales, los hombres no carecen de generosidad.

El relato está simplificado hasta el máximo. La tradición sobre los levitas, que encontraremos luego (vv. 25-29), permite pensar que no hubo unanimidad sobre la decisión que había que adoptar. Indudablemente, la palabra de Josué, en el v. 17, pretende decir que hubo tumulto, motín y alborotos que precedieron a los cánticos que se oían desde lejos.

El “becerro” es un toro joven. El toro, animal notable por su vigor, ha sido en todo el Oriente Antiguo uno de los símbolos clásicos de la divinidad bajo el aspecto del poder. Esta representación no implica aquí que se trate de una divinidad extraña, sea egipcia o mesopotámica. Lo mismo ocurre en I R 12, 28. Mas, puesto que el texto yahvista y el texto elohista fueron redactados después de la fundación del segundo reino israelita en Palestina, los “becerros” de Betel y de Dan, ¿no estarán ya en la mente de la tradición y constituirán el trasfondo del relato del Exodo? Es difícil negarlo. Y podemos pensar incluso que la redacción de Ex 32 fue influenciada por

la historia de las iniciativas religiosas de Jeroboam. El alcance "profético" de la actitud de Moisés queda realzado con ello ².

La descripción de la fabricación de la estatua es bastante enigmática y demasiado escueta para que sepamos exactamente si se trata de un objeto de metal fundido o de una imagen de madera recubierta de panes de oro, v. 4. Aarón tuvo ayudantes, claro está. Así lo indica, seguramente, el plural: "Entonces dijeron."

Lo que dicen es que la imagen representa a Yahvé, el que los salvó del poder de Egipto. No habría, por tanto, apostasía. La infidelidad consistiría simplemente en la desobediencia a la prohibición de que hicieran "imágenes talladas" de Dios. Pero ya hemos visto que esta desobediencia, grave por ser formal, es peligrosa para la verdadera fe. Aparte de esto, parecería —según la tradición— que el asunto había sido mucho más grave. En efecto, la traducción del v. 4b es, si queremos ser estrictos: "Israel, éstos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto" (el verbo está en plural, siendo así que en otras partes "Elohim"—nombre plural con sentido singular—es sujeto de un verbo en singular, como ocurre en I R 12, 28). Lo mismo que en el v. 1, la afirmación no parece rigurosamente monoteísta. El llamamiento que hace Moisés, en el v. 26, supone igualmente que no todos estaban "de parte de Yahvé". Sin embargo, las imprecisiones del texto no nos permiten ser demasiado categóricos en un sentido o en otro.

La ambigüedad se disipa en el v. 5: alrededor del altar levantado ante la imagen, habrá culto en honor de Yahvé, fiestas con sacrificios y banquete de comunión, y diversiones a la manera tradicional, cantos y danzas, v. 6; véase el v. 15 (y compárese con 2 Sm 6, 5. 14-15). Es muy posible que no todos

² M. BUBER (*loc. cit.*, pp. 183-186) estima, por el contrario, que es el relato del Exodo el que ha influido sobre el de los Reyes. Piensa, con otros y principalmente con algunos arqueólogos, que la estatua del toro era sencillamente el soporte, la "sede" (como los querubines del Arca) del Dios invisible que acudía a sentarse en ella como en un trono. Nosotros hemos hecho notar ya, en T. B., p. 119, nota 2, que el "pecado de Jeroboam" no consiste en la creación de una religión "cismática", sino que es una infidelidad dentro de la única fe en Yahvé, infidelidad—por lo demás—bastante peligrosa, ya que hacía que el pueblo se inclinase a la idolatría.

fueran del mismo parecer. Pero al predominar la influencia de los cabecillas y el sentimiento popular, las personas prudentes tuvieron que callarse (Am 5, 13).

LA INTERCESION DEL MEDIADOR (32, 7-33, 6)

Los vv. 7-14 del cap. 32 constituyen un fragmento bastante homogéneo. Mas parece haber sido añadido a la trama de las tradiciones yahvista y elohista por un redactor de la época real. Podemos considerarlo como un trozo independiente. En efecto, el v. 15 podría constituir perfectamente la continuación del v. 6. Este fragmento comprende dos partes: el proceso del pueblo por Yahvé, vv. 7-10; y la oración de Moisés, vv. 11-13. Después de lo cual se declara la nueva actitud de Yahvé, versículo 14.

Las palabras que se ponen al principio en labios de Yahvé son las de un juicio sencillo y terrible. Quejas: corrupción y perdición, v. 7; abandono del "camino" de Yahvé trazado por sus mandamientos, adoración de una imagen prohibida, v. 8 (compárese Dt, 12). Y puesto que los hebreos se han forjado tal dios, Yahvé no es ya su Dios, sino que se separa del pueblo de Moisés ("tu pueblo que sacaste..."), v. 7. Este pueblo carece del mínimo necesario de docilidad. No doblega su cerviz ante Dios. Es un pueblo "de dura cerviz", v. 9 (33, 3. 5; 34, 9; Dt 9, 6. 13; 31, 27; Is 48, 5; cf. p. 95, nota 7). Es preciso que Yahvé deje actuar a su cólera, y que aquel pueblo malvado sea "devorado" como por un fuego: el fuego de Dios. Y es preciso que Moisés deje que ellos sean consumidos de esta manera. ¿No se doblegará él como tuvo que doblegarse Abraham cuando intercedía por Sodoma y Gomorra? (Gn 18, 22-33) Pero ¿qué sucederá? ¿En qué vendrá a parar la promesa, el designio de salvación? Bueno, dice Dios, volveremos a comenzar todo de nuevo. Y cuenta con Moisés para su nuevo proyecto en la historia, lo mismo que contó con Abraham y le llamó, v. 10 (compárese Nm 14, 12; cf. Gn 12, 2).

Pero Moisés no lo entiende así, ni mucho menos. No aprueba la cólera de Dios. Lo que pretende es "calmar la faz de Yahvé". Esta expresión significa implorar, pero en sentido ge-

neralmente litúrgico de oración con sacrificios o durante un servicio religioso (1 Sm 13, 12; 1 R 13, 6; Jer 26, 19; Zac 7, 2; 8, 21-22; Mal 1, 8-9). Tal vez el texto simplifica las cosas, y reduce a los términos de simple oración lo que muy bien pudo expresarse en un acto cultual.

La oración de Moisés es una de las más bellas que existen: “¿Por qué...? ¡Acuérdate!” (véase p. 100). No defiende la causa del pueblo culpable; no busca ninguna excusa. Su oración está fundada en Dios mismo, en lo que Dios es y ha hecho. Moisés mira a Dios, y le pide que se examine a sí mismo! Tres argumentos: en primer lugar, lo que Yahvé ha realizado ya, la liberación, que es obra de poder y bondad hacia “su” pueblo (respuesta al v. 7), v. 11. Luego, la reputación de Yahvé entre los demás pueblos, concretamente entre los egipcios: en efecto, el éxodo corre peligro de ser juzgado como un fracaso de Yahvé, de manifestar de este modo la debilidad del Dios de los hebreos, o de poner incluso en tela de juicio la rectitud de las intenciones de este Dios con respecto a los suyos, v. 12 (comparar Nm 14, 13-16). Último argumento, y más notable: las promesas hechas a los Patriarcas, corroboradas por el juramento mismo de Yahvé; estas promesas dan su sentido al éxodo y a las peregrinaciones del desierto, v. 13. ¡Es preciso que Yahvé se acuerde de lo que ha dicho y asegurado! La tradición que se expresa de este modo, haciendo que su Señor mismo hable en favor de su pueblo, sabe que todo el misterio de la historia y de la salvación se basa en la fidelidad de Dios a su propio designio, suceda lo que suceda de parte de los hombres. La oración no puede encontrar base más sólida.

En el corazón de esta oración, audaz en medio de su sencillez, se insta con toda claridad: “¡Vuelve del ardor de tu ira, y arrepíentete de este mal contra tu pueblo!”, v. 12b.

“Entonces Yahvé se arrepintió del mal que dijo que había de hacer a su pueblo”, v. 14. La salvación es la “conversión” de Dios. Si Dios no cambiara, no—desde luego—en sí mismo (cuyo misterio no podríamos jamás escrutar), sino en su relación con su pueblo, entonces no habría gracia. La salvación es la decisión que Dios toma por sí mismo y acerca de sí mismo, y sin mérito por parte del beneficiario. Todo perdón es de este tipo. La conversión de los hombres viene después, como una respuesta. Acerca de esta manera con que la Biblia expresa el “arrepentimiento” de Dios, véase también: 1 Sm 15, 53; Am 7,

3. 6; Jer 18, 8-10; 26, 3. 13. 19; 42, 10; Zac 8, 11. 14-15; Jl 2, 14; Jon 3, 9-10; 4, 2 (e, igualmente: Nm 23, 19; 1 Sm 15, 29; Jer 4, 28); y, además, Dt 13, 18; Jos 7, 26; Is 63, 17; Sal 6, 5; 90, 13 (comparar Os 11, 8-9; Is 48, 9-11; 49, 15-16; Lc 15, 20).

Por lo que se refiere a las tablas escritas por ambos lados, “obra de Dios”, “escritura de Dios”, vv. 15-16, hemos visto ya que no se debían necesariamente a un milagro extraordinario (p. 263). Al descender Moisés de la montaña con sus compañeros (24, 9. 13), lleva en sus manos esas tablas destinadas al pueblo de Dios.

Allá abajo, el campamento está poseído por el delirio. El tumulto hace creer a Josué que se trata de una batalla, v. 17. La respuesta de Moisés, el cual se da cuenta de la verdadera naturaleza de aquellos gritos, está dada en forma de pequeño poema o fragmento poético, v. 18, como muchos que hay en el Pentateuco, y que seguramente son muy antiguos (así por ejemplo: Gn 4, 23-24; Ex 17, 16; Nm 6, 24-26; 10, 35-36; 21, 17. 27. 30).

Según la tradición referida en los vv. 7-14, Moisés no sintió que Yahvé se encolerizase (v. 11). Ahora (texto E) es él, Moisés, quien se siente arrebatado súbitamente por la cólera, al contemplar lo que ocurre en el campamento. Piensa que todo está perdido. Las tablas no tienen ya razón de ser. Y las rompe. ¡Violencia de lo absoluto! ¡No puede aceptar compromisos! (v. 19.)

La escena del v. 20 está descrita de manera tan rápida, condensada y estilizada a la vez, que no nos damos cuenta perfectamente de cómo sucedieron detalladamente las cosas. Se nos dice lo esencial, y basta. La estatuilla es destruida por el fuego. Y lo que queda de ella es arrojado al agua de un torrente (Dt 9, 21), de ese torrente al que los hebreos acudirán a por agua, de suerte que se beberán—como quien dice—su propio pecado y condenación (comparar Job 15, 16; 21, 20; 1 Cor 10, 20-22; 11, 29).

A los ojos de Moisés, el gran responsable es Aarón, v. 21. La respuesta de éste es de un ridículo trágico-cómico y de una lamentable cobardía, vv. 22-24. ¡Como si Aarón no formara parte de “ese pueblo que es inclinado a mal”! ¡Como si ese becerro hubiese salido “solito” de la fundición! ¡Como si todo hubiese sido el resultado de circunstancias irresistibles! Un contemporáneo de Amós y Oseas, el Elohistas, ¿no habrá en-

contrado aquí una ocasión magnífica de clamar contra un clero "condescendiente" y amigo de compromisos, que faltaba a su misión por no tener la valentía que se encuentra, por el contrario, en los profetas del tipo de Moisés? (Am 7, 10-17; Os 4, 4-10; comparar Mal 2, 8-9).

El autor del prefacio del Deuteronomio tiene su propia manera de presentar este mismo hecho: Dt 9, 20. El Exodo no dice lo que le sucedió a Aarón. No volveremos a ver al sacerdote en esta historia. Su nombre es mencionado por última vez en el v. 25.

Este versículo tiene su importancia. Muestra que el asunto del becerro de oro no es sólo una anécdota: los hebreos del desierto "dieron rienda suelta" a sus instintos, practicaron mucho la idolatría (cf. Am 5, 25-26). La tradición, aquí, se acerca mucho a la de Nm 25, 1-5. Semejante actitud no podía menos de envilecer a los hebreos ante los ojos de sus adversarios (tal parece ser, al menos, el sentido del final del v. 25).

Si la apostasía de los hebreos tuvo esta amplitud, la historia de los hijos de Leví—en los vv. 26-29—no podría reducirse tampoco al drama de una jornada sangrienta. Los recuerdos se estilizan con el tiempo y según las intenciones de quien los cuenta. Debemos pensar que la actitud adoptada por los levitas fue el resultado de deliberaciones, disputas, intervenciones, que se fueron escalonando en el tiempo, y que son presentadas aquí de forma abreviada. Y como esta historia está escrita también en función de lo que sucedió más tarde: para comprenderla suficientemente, habría que hacer una larga consideración histórica sobre el "levitismo". Sólo podemos hablar de él brevísimamente³.

En Israel, como en el Oriente Antiguo, el sacerdocio es hereditario. Hay familias sacerdotales⁴. Los descendientes de

³ Difícil sería encontrar una exposición mejor que la de R. DE VAUX, *loc. cit.*, t. II, pp. 213-231.

⁴ "En el Oriente antiguo, las profesiones eran generalmente hereditarias y las técnicas se transmitían de padres a hijos... Esta continuidad estaba especialmente indicada para el sacerdocio: garantizaba la buena custodia y el mantenimiento de los santuarios, la transmisión de técnicas que exigían iniciación, la estabilidad del ritual" (R. DE VAUX, *ibid.*, p. 214).

Leví, hijos de Jacob (Gn 29, 34), se especializaron en las funciones culturales. De esto tenemos un antiquísimo testimonio, de alrededores del siglo XI, en la persona de Jonatán, "hijo de Gershom, hijo de Moisés", sacerdote en Efraín y luego entre los danitas (Jue 18, 9; cf. 17, 13). Los levitas ejercen de este modo la función sacerdotal en diferentes puntos del país, constituyendo un grupo aparte y diseminado a través de Palestina. Pero cuando se constituyó el reino, a medida que el clero de Jerusalén fue adquiriendo importancia, los que estaban al servicio de los santuarios provinciales iban cobrando aspecto de sacerdotes de inferior calidad, si es que no se les consideraba ya como fuera de la clase sacerdotal o como sacerdotes dudosos. Porque, en tales santuarios de provincias, no se había renegado por completo—generalmente—a la herencia cananea. Y con el culto de Yahvé se mezclaban a menudo prácticas muy condenables. Las reformas religiosas, en los siglos VIII y VII, emprendieron la lucha contra todas las idolatrías y la "purificación" del país. La reforma de Josías, por una medida radical, suprimió todos los "lugares altos", en beneficio del único santuario de Jerusalén. Entonces el clero provincial, los hombres a los que algunos libros bíblicos denominan "levitas" para diferenciarlos de los "sacerdotes" (de Jerusalén), fueron destinados al servicio del templo de la Ciudad santa, pero para desempeñar oficios de segunda categoría. Sin embargo, los levitas, aun distinguiéndose de los sacerdotes en la jerarquía y atribuciones, seguían constituyendo una tribu separada de las demás y privilegiada ante Dios (Dt 18, 1-8; Nm 1, 47-53; 3, 1-4. 49; 8, 5-26).

El pasaje de Ex 32, 26-29 se inscribe dentro de esta historia, e incluso en su origen mismo. En tiempo de la estancia de los hebreos en el desierto, los descendientes de Leví fueron consagrados para el culto, y se vieron asociados de esta manera a Moisés y Aarón, que son de la misma familia (2, 1; 4, 14; 6, 16-25). Podría ser que las tradiciones que narran el hecho hubiesen fluctuado en cuanto a las circunstancias y que la historia narrada en Nm 25, 1-13 haya sido una de sus versiones. Dt 33, 8-11 es un eco de estas tradiciones en el siglo VIII ó VII. En todos los casos se pone de manifiesto el celo religioso de los levitas, su adhesión a Yahvé, cueste lo que cueste.

Tal es el sentido del llamamiento de Moisés: "¿Quién está por Yahvé? ¡Júntese conmigo!", v. 26. Y profetiza según la manera clásica: "Así ha dicho Yahvé", v. 27. Y da una orden despiadada de hacer "limpieza": ¡hay que aplicar el bisturí

al tumor! Lo que no vemos bien es cuándo se trata de “hermano”, “amigo” y “pariente”; y lo mismo en el v. 29, en el que se nos habla de “hijo” y “hermano”: si son de la misma familia, ¡entonces son levitas!

Podemos preguntarnos si la historia no seguirá refiriéndose a aquella gran disputa, a aquel violento motín que quedaba sobreentendido en el v. 17, y en el que hubieran tomado parte también los levitas, oponiéndose unos a otros, y terminando todo en catástrofe. Hubo muertos, no sabemos cuántos, pero el número indicado (v. 28) señala que fue una cantidad impresionante. Y como en torno a Moisés hubo un sólido grupo de personas fieles a Yahvé, la tradición los convirtió en vencedores y vengadores. La tradición, además, consideró su celo como la razón de su elección por parte de Yahvé para desempeñar las funciones sacerdotales (“os habéis consagrado”, “recibís la investidura”; comparar Dt 33, 9; Nm 25, 7).

Si el v. 30 es la continuación de los vv. 26-29, entonces el “gran pecado” es—en conjunto—la fabricación del becerro de oro, la generalización de la idolatría entre los hebreos, y la división que los ha alzado a unos contra otros. Pero hay que confesar que, en este caso, la oración de Moisés y todo el fragmento de los vv. 7-14 aparecen una vez más como elementos adicionales. Porque esta oración que ha implorado y obtenido el perdón aparece ahora como algo que no ha obtenido efecto.

Este perdón lo obtiene Moisés poniéndose él mismo de parte de los que merecen ser castigados. El “libro” del que Moisés prefiere ser raído, en caso de negativa por parte de Dios, es la genealogía de los elegidos, la cuenta de los miembros que permanecen en la Alianza, la lista de aquellos a quienes se les promete la vida (Is 4, 3; Ez 13, 9; Mal 3, 16; Sal 56, 9; 69, 29; 139, 16; Dn 7, 10; 12, 1; Est 6, 1; Fil 4, 3; Ap 3, 5; 20, 12). La voluntad de Moisés de no romper la solidaridad con su pueblo, nos hace pensar en el vivo anhelo de San Pablo: Ro 9, 3, y—más todavía—en el sacrificio del Mediador perfecto: Mr 10, 45; Jn 15, 13.

Según los vv. 33-35, Dios no escucha la oración de Moisés. El principio afirmado en el v. 33 es el de la doctrina clásica de la retribución, con esta precisión—según parece—: que si el “libro” comprende a los miembros de la comunidad de la Alianza, el castigo consiste en quedar excluido de dicho libro.

El “mensajero” del v. 34 nos es conocido: 14, 19; 23, 20-23.

Y vamos a encontrarlo—también a continuación, 33, 2. Dicho mensajero personifica todo aquello de lo que Dios se sirve para conducir a su pueblo hacia su destino (p. 257). Las desgracias-castigos son visitas de Dios (p. 90, nota 4).

El v. 35, cuya segunda parte es confusa, supone que cayó sobre los hebreos una plaga durante sus peregrinaciones por el desierto: como en Nm 16, 28-35; 17, 12-15; 21, 6. La prueba es interpretada como un castigo por la fabricación del becerro de oro.

El comienzo del cap. 33 repite—en cierto modo—el v. 34 del capítulo anterior. Recuerda 3, 8 y 17. La diferencia es que Yahvé no es ya “el que los ha hecho subir del país de Egipto” (es Moisés), y que Yahvé no “subirá” con Israel a Canaán. Son maneras de hablar, porque—a pesar de todo—es Yahvé quien “ha de dar” la Tierra prometida y quien “ha de echar fuera” a la población para dejar lugar a los israelitas. Para decirlo con otras palabras, estos vv. 1-3 intentan—desmañadamente—hacernos comprender que los israelitas van a lanzarse a una empresa en la que Dios no es el único inspirador y responsable, pero que—no obstante—no se llevará a cabo sin la ayuda divina.

Las palabras de Yahvé se dirigen primeramente a Moisés, v. 1, y luego a Israel, vv. 2-3; el conjunto carece de unidad. Esto aparece más todavía en los vv. 4-7. Asistimos primeramente a una escena de duelo: indudablemente a un rito de penitencia colectiva. Luego se atribuyen a Yahvé unas palabras que repiten el v. 3, pero que también reclaman lo que ya se acaba de hacer. No tenemos, pues, un relato seguido de los acontecimientos, sino algunos elementos de tradición que no se ha tratado de armonizar.

LA FAZ DE DIOS (33, 7-23; 34, 5-9. 29-35)

Los vv. 7-11 del cap. 33 forman otro fragmento independiente. Del “tabernáculo” de que se habla en el v. 7, no se ha hecho ninguna mención desde el comienzo del cap. 32. No

puede tratarse del tabernáculo de 25, 8-9. No sólo desde el punto de vista literario los caps. 25-31, de fuente sacerdotal, son mucho más tardíos que los caps. 32-33 que narran antiguas tradiciones, sino que, además, vemos bastante bien que no se trata del mismo tabernáculo. El tabernáculo de 25, 8-9 (que es el mismo de Nm 2, 2) está en medio del campamento y está encuadrado por las formaciones de levitas (Nm 2, 17). El tabernáculo de 33, 7 está fuera del campamento; y es Josué quien lo custodia, v. 11.

El tabernáculo de nuestro relato parece que es el de Moisés, que se halla mencionado en 18, 7: la tienda del caudillo que hace de intermediario cerca de Dios, y que ejerce una función esencialmente sacerdotal. Delante de esta tienda o tabernáculo se lleva a cabo el sacrificio de 18, 12. Y en este tabernáculo Moisés, cuando no encuentra a Dios en las cumbres de la montaña, aguarda la cita con su Señor. El relato de Nm 11, 24-30, cuyo vínculo con Ex 18 hemos hecho ya notar (páginas 228 y 235), se sitúa aún en este estadio de la historia del tabernáculo de Moisés.

Cuando estallaron la rebelión del becerro de oro, el motín del campamento y la gran ruptura con el Dios de Moisés, este último trasladó su tienda y la puso lejos de la multitud alborotada, a cierta distancia del campamento. Allí continuó Moisés ejerciendo su oficio de mediador, instructor, juez e intercesor para cualquiera que "buscase" a Yahvé. De este modo quedaba claro que el campamento no era ya lugar de Dios, que la comunidad no era ya la comunidad de la fidelidad en la Alianza. Dios, por mediación de Moisés, seguía dirigiéndose a individuos, pero no ya a un pueblo. Y todos observaban las salidas de Moisés, comprendiendo la gravedad de lo que ocurría, v. 8. Tal es, por lo menos, lo que la tradición ha retenido.

Después de nuestra gran meditación sobre la Nube (pp. 204-211), no nos asombra ya la presencia de ésta, v. 9. Su origen fue, seguramente, un fenómeno meteorológico. Luego, en la tradición, la Nube se ha convertido en la expresión simbólica de la venida de Dios envuelto en su misterio. Aquí la Nube significa que Yahvé viene a "hablar a Moisés". Y le habla "cara a cara", "como habla cualquiera a su compañero". El escritor ha intentado expresar con estas palabras lo inexpressable; pretende sugerir algo de la intimidad de Dios con Moisés, el carácter excepcional, la calidad y profundidad de las comu-

nunicaciones que Moisés recibía de Dios. Sin embargo, haríamos decir al texto más de lo que dice, si forzáramos el sentido de la expresión "cara a cara".

La palabra hebrea *pane*, plural *panim*, "faz", es empleada con preposición para significar: a la faz de, en presencia de, delante de. Estar "en presencia de Dios" no es necesariamente "ver" a Dios, el cual no tiene rostro. La locución es muy frecuente: Gn 6, 13; 19, 13; 27, 7; Hab 3, 5; Is 26, 17; 64, 1-2; Ec 8, 12-13; Sal 9, 4; 16, 11; 51, 13; 68, 2. 3. 9; 96, 9; 97, 5; 114, 7. Más exactamente, esta locución expresa la presencia de Dios en su santuario: Ex 23, 15. 17; 34, 23; Lv 9, 5; 23, 40; Dt 31, 11; Jue 21, 2; 1 Sm 1, 22; Is 1, 12; Sal 42, 1; 61, 8. De ahí que "estar en presencia de Dios" viniera a significar: estar bajo su protección, beneficiarse de su bondad y de su gracia: Gn 10, 9; Ex 28, 38; Nm 6, 25; Sal 19, 15. Hay también que "buscar la faz de Yahvé": Os 5, 15; Sal 24, 6; 27, 8; 42, 3; 105, 4. Lo contrario es cuando Dios "pone su faz contra" alguien, en señal de cólera y para castigar: Lv 17, 20; 20, 3. 5-6; Jer 34, 11; Ez 14, 8; Sal 34, 17; cuando Dios "oculta su rostro": Dt 31, 18; 32, 20; Mi 3, 4; Jer 33, 5; Ez 39, 24, 27; Is 8, 17; 54, 8; 59, 2; Sal 13, 1; 27, 9; 30, 8; 44, 25; 88, 15; 102, 3; 104, 29; Sir 4, 4; o que un individuo está oculto o alejado "de la faz de Dios", señal de desgracia y castigo: Gn 3, 8; 4, 14. 16; 2 R 17, 18; Sal 139, 7; Jon 1, 3.

Así que, según el lenguaje bíblico, el comienzo del v. 11 podría expresarse de la siguiente manera: Yahvé, sin dejar de ser el misterio invisible (compárese 32, 31), hacía verdadero acto de presencia ante Moisés y le revelaba lo que quería darle a conocer (de una manera que Nm 12, 8 intentaba precisar).

Pero no cabe duda de que la segunda expresión es más notable todavía: Yahvé hablaba a Moisés "como habla cualquiera a su compañero". Esta última palabra, *reah* en hebreo, puede traducirse por "amigo" o "allegado". Se deriva del verbo *raah*: pacer, apacentar; de donde viene *roeh*: pastor. El *reah* es aquel con quien se comparte el pasto, aquel con quien se come, el "comensal", el "convidado", aquel con quien se tiene comunidad de vida. Tal es Yahvé, el amigo de Moisés... Oiremos algo de lo que hablan entre sí.

El texto de los vv. 12-23 se halla en gran desorden. Podemos, no obstante, seguirlo paso a paso, admitiendo que no todo puede recibir una explicación igualmente clara.

El pensamiento de los vv. 12-13 parece ser el siguiente: Moisés debe guiar a Israel al país de Canaán (cf. v. 1). Pero ignora la manera con que esto va a ocurrir. No conoce el medio o la ayuda que Yahvé ha prometido. Está seguro de su misión y de la asistencia divina (compárese Is 43, 1; 45, 3-4; 49, 1). Pero es preciso que él, Moisés, conozca el "camino" de Yahvé, es decir, que descubra experimentalmente que es Yahvé quien se revela en el camino e indica adónde hay que ir. En esto habrá una prueba de que Moisés está realmente seguro de recibir la gracia divina. Y los hombres acaudillados por el hombre de Dios serán el pueblo de Dios. Esto es lo que Dios debe "mirar".

Para que el v. 14 armonice con el v. 15, habría que leerlo como oración interrogativa (BUBER) o exclamativa (DHORME), a la manera de una pregunta que queda en suspenso. "Por su faz" ha hecho Yahvé salir a los hebreos de Egipto, es decir, por medio de su poder; Dt 4, 37; "su faz" es quien los ha salvado: Is 63, 9. Conforme a las citas hechas anteriormente, vemos que, aunque la "faz" de Dios puede significar su benevolencia, puede expresar también su cólera y el castigo. Podemos leer en este sentido: Sal 21, 10; 80, 17; Lm 4, 16. Y si tenemos en cuenta los vv. 20 y 23, tenemos la clara impresión de que la "faz" de Dios es el "fuego consumidor" (cf. p. 85), o los "terrores" que Dios infunde entre los enemigos de Israel cuando combate en favor de su pueblo: 23, 27 (véase Gn 35, 5; Ex 14, 24; Lv 26, 16; Dt 2, 25; 11, 25; 2 Cro 17, 10). En esas plagas que abatían a sus adversarios, la tradición israelita ha acostumbrado a ver a Yahvé que combatía en vanguardia por los suyos.

La "faz" de Yahvé recuerda la "visita" de Yahvé (p. 91, nota 4); se trata aquí también de una intervención eficaz de Dios que protege y salva o que castiga y extermina. Si la "faz" de Yahvé precede a los israelitas en la marcha hacia Canaán, entonces los cananeos serán vencidos y el pueblo de Dios encontrará allá "descanso". Pero, ¿y si esta misma "faz" se volviera en contra de los israelitas? (cf. 33, 3).

La respuesta de Moisés es que la "faz" de Dios debe sólo acompañar a su pueblo como una garantía de victoria. Sin esta asistencia especial, el ataque contra Canaán es una empresa audaz y harto peligrosa, v. 15. Es, pues, absolutamente preciso que Yahvé "ande con" su pueblo, en la misma dirección que

él y a favor de él. Está en juego—se insiste una vez más—la revelación que Dios ha hecho de sí a los ojos del mundo entero, v. 16. Si Dios no hace que triunfe el designio que ha emprendido acerca de Moisés e Israel, entonces Moisés e Israel se perderán en la masa de los demás hombres, en el anonimato de la masa general. Y ocurrirá como si Dios no hubiese hecho nada en favor de nadie.

El v. 17 parece responder más bien al v. 13 que al v. 16. "Haz que vea tu *kabod*", dijo Moisés a Yahvé; para decirlo con otras palabras: "Manifiéstate a mí" (cf. p. 207). Tal petición podría significar que Moisés desea ver, más allá de lo que percibe ordinariamente, y sobre todo más allá de la nube, algo que revele mejor al Señor, algo como el fuego—y tal vez más—que esté más allá del mundo sensible. Sin hablar de una aspiración de Moisés a "contemplar el esplendor de la majestad divina", porque al expresarnos así no sabemos demasiado bien lo que decimos, podemos pensar que el texto (y, por tanto, la tradición consignada en él) descubrió en Moisés un deseo, una búsqueda, una oración para acercarse lo más posible a la realidad de Dios.

Y una vez más nos hallamos ante el gran problema del conocimiento de Dios (p. 109). ¿Es Dios el misterio impenetrable? El hombre, en el nivel más alto de su búsqueda y de su esfuerzo, o—mejor dicho—en la humildad y disponibilidad para todo don que Dios quiera hacer de sí mismo, ¿encuentra verdaderamente al Señor hacia quien tiende, y con quien incluso dialoga? El pasaje que tenemos delante nos va a dar con toda sencillez, en un lenguaje muy poco metafísico, una de las respuestas más perfectas de la Biblia.

Lo que el hombre puede conocer de Dios es su bondad. Tal es el descubrimiento, la revelación repentina que se nos da en una de las vueltas y revueltas de esta poco afortunada secuencia de versículos: "Yo haré pasar sobre ti toda mi bondad, y pronunciaré ante ti el nombre de YHWH. Yo tengo gracia para quien tengo gracia, y me dejo tocar por quien me dejo tocar", v. 19⁵.

⁵ "Tener gracia" o "hacer gracia" traduce al verbo hebreo *hanan*: inclinarse hacia, ser propenso a, ser favorable, ser benévolo, ser acogedor.

YHWH es al mismo tiempo la señal del misterio inefable de Dios y la afirmación de que Dios es salvación y gracia (páginas 118-126). Dios no se da a conocer a la manera de una idea que el hombre captase y redujera a la medida de su pensamiento; sino que se manifiesta por medio de su acción, por su "paso", por todo lo eficazmente "bueno" que hay en Él. Dios no revela su ser, sino su amor. Las expresiones de la segunda parte del versículo, como hemos visto ya (p. 116), indican una insistencia o bien una indeterminación. Nosotros creemos que aquí: "Yo amo a los que amo" es una manera de declarar con fuerza un amor con el que se puede absolutamente contar ⁶.

Así que Moisés tendrá la inefable experiencia del amor de Dios. Pero no podrá "ver el rostro" de Dios, v. 20, manifestación que literalmente le produciría la muerte. A nuestras observaciones anteriores (pp. 85, 110) se añaden ahora las observaciones que acabamos de hacer sobre el carácter temible e incluso exterminador del rostro o "faz" de Dios.

Viene, finalmente, aquel pasaje admirable de los vv. 21-23, en el que—por medio de expresiones extraordinariamente sencillas y rudimentarias—se nos dice, con asombrosa exactitud y con la mayor delicadeza, que Moisés tuvo una incomparable experiencia del encuentro con Dios, sin que por eso el misterio de Dios haya perdido de algún modo su velo o haya quedado atenuado.

Sobre la Peña, Moisés está "con" Dios, v. 21. El *kabod* de Dios "pasa", es decir, Dios se manifiesta. Pero, a su "paso",

dor, tener piedad. De ahí *hen*: gracia. En cuanto a la expresión "hallar gracia" de Ex 33, 12-17, compárese Gn 6, 8; 18, 3; 19, 18; 32, 6; Nm 11, 11; Jer 31, 2. Hemos traducido por "dejarse tocar" el verbo hebreo *raham*: ser afectado hasta en las entrañas, en lo más íntimo y sensible de sí mismo (*rehem*: vientre, útero), tener ternura, amar sensible y profundamente, tener compasión, ser misericordioso; compárese Os 1, 6; 2, 3. 6. 21; 14, 14; Dt 13, 18; 30, 3; Pr 28, 13; Sal 103, 13; 116, 5. Por tales palabras, creemos que *tub*, que puede traducirse por "bondad" o "belleza", significa aquí la bondad, la beneficencia, la gracia, el amor de Dios.

⁶ Otros, en el sentido en que San Pablo utiliza el texto en Ro 9, 15, ven preferentemente en la doble proposición del v. 19^b la libertad de Dios que hace gracia a quien quiere.

Moisés tiene que situarse en una sinuosidad de la Peña ⁷, como "cubierto" por la "mano" de Dios, v. 22. Cuando esta mano se retira, Moisés ve la "espalda" de Dios, ve a Dios por la espalda.

Si nos atenemos al sentido de muchos pasajes que hemos encontrado, sobre todo a propósito de 3, 2-5, de 19, 10. 25; 20, 18-21 y de 24, 9-18, es posible que se trate aquí una vez más de una manifestación de Dios en medio de la tormenta, ya que el "fuego" de Dios amenaza fulminar a todo el que se exponga a él. Ver a Dios "por la espalda" sería ver cómo se va alejando la tormenta.

Podemos creer, no obstante, que el texto va más allá, y que queda abierto—en todo caso—a una significación más profunda. Y aunque no nos corresponde a nosotros precisar y analizar lo que no está más que sugerido con la mayor sobriedad, aunque—al menos—no nos permitimos avanzar (sin una guía bíblica) por un camino que se abre a secretos acercamientos a Dios, sin embargo, comprendemos perfectamente que la tradición haya visto en Moisés a la persona privilegiada con una experiencia religiosa que se sale de lo común, y no nos asombramos de que el texto de Ex 33, 18-22 se haya convertido en uno de los lugares favoritos de la teología mística ⁸. No obstante, para respetar los datos del texto, no habrá que dejar de reconocer que Moisés no vio a Dios "de cara".

La tradición, al meditar este texto, viene a parar—de algún modo—al Nuevo Testamento, al relato de la Trasfiguración (véase p. 210): Moisés está al lado de Jesús en el Monte santo, como junto a una proximidad divina rara y superior. Con Moisés vemos también al otro hombre de las soledades y de las cumbres: Elías. En el relato de 1 R 19, 9-13, no hay "visión"; pero hay "voz" de Dios, "paso" de Dios, experiencia que queda acentuada, "después del viento", "después del

⁷ Esta "hendidura de la Peña" está señalada, en la tradición de las peregrinaciones al Sinaí, por una capillita ortodoxa construida en la cumbre del Yebel Musa y recientemente restaurada.

⁸ Siguiendo una línea, claro está, que pasa por Filón de Alejandría y el pseudo-Dionisio Areopagita, y que por tanto es más platónica que bíblica. Consúltese, si interesa esta cuestión, a GREGORIO DE NYSSA, *Vida de Moisés* (hay una magnífica traducción francesa hecha por J. Daniélou, col. "Sources chrétiennes", Cerf 1955.—Véanse, especialmente, las páginas 106-116).—J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 102-111.—Moïse, en "Cahiers Sioniens", 1954, pp. 296, 312-313.

terremoto", "después del fuego" (es decir, después de la tormenta), por "el silbo de una brisa ligera". Recibimos la impresión de que esta página es paralela a Ex 33, 18-22; y que también el profeta—por encima de las manifestaciones meteorológicas—se benefició de un especial acercamiento a Dios.

La continuación de 33, 19-23, que era una promesa, se encuentra en 34, 5-6 como realización de la misma. Sin embargo, el relato no recoge—para describir su ejecución—la escena vista anteriormente en la "hendidura de la peña". Sino que vemos que desciende la "nube". En ella, Yahvé hace acto de presencia junto a Moisés. Y desde esa "nube" se escucha su "Nombre". Y esta voz se oye—como Él había dicho—, mientras la nube "pasaba" delante de Moisés. He aquí sus palabras, en las que Dios hace algo así como el análisis de su propio Nombre:

"YHWH, YHWH: Dios de amor y misericordia, tardo para la ira, lleno de solicitud y fidelidad, que conserva (su) fidelidad hasta la milésima (generación), que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta (generación)", vv. 5-7.

Lo mismo que en 20, 5-6 vemos—como quien dice—de qué lado se inclina el corazón de Dios. Las grandes expresiones del amor, que hallamos reunidas en Os 2, 21-22, se acumulan para anunciar la ternura y constancia, la paciencia y certidumbre del amor divino. El pecado sigue siendo pecado. No puede cometerse impunemente. Y su gravedad viene de que no es asunto puramente individual, sino que compromete a los descendientes de quienes lo cometen, según la ley de la solidaridad de los hombres a través de la cadena de las generaciones (cf. p. 290). Pero la clemencia de Dios detiene pronto esas repercusiones nefastas. La bendición debida a la bondad de Dios, ésa—como quien dice—no se detiene nunca.

El eco de esta declaración de YHWH sobre sí mismo se encuentra a lo largo de toda la tradición del pueblo de Dios: Nah 1, 3; Jer 33, 18; Dt 7, 8-10; Nm 14, 18; Jl 2, 13; Neh 9, 17; Sal 86, 15; 145, 8 (cf. Sal 105, 8; 111, 4; 112, 4). Su comentario serían numerosos y magníficos pasajes del Deuteronomio, Oseas, Jeremías, Ezequiel y el segundo Isaías, en don-

de el amor de Dios utiliza el lenguaje más expresivo y conmovedor para revelarse a los hombres (Dt 7; 10-11; Os 1-2; 11-14; Jer 2-3; 30-31; Ez 16; 34; Is 54; 62). La manifestación del Nombre de YHWH nos había enseñado que Dios era "salvador" (p. 122). Ahora ya sabemos por qué: porque Dios es amor.

La última oración de Moisés prosternado toma como fundamento toda la revelación que Dios ha hecho de sí mismo: el pueblo de Dios no es un pueblo dócil y sus infidelidades son numerosas. El mediador cuenta con la misericordia de Dios que perdona y con la asistencia de Dios que les acompañe por el camino. El pueblo de Dios es la parcela, la heredad de Dios: Dt 4, 20; 9, 26. 29; 1 R 8, 53; Is 19, 25; 63, 17; 3, 2; Sal 28, 9; 33, 12. En virtud de la Alianza, Israel es "el tesoro especial" de Yahvé: 19, 5.

"Dios encerró a todos los hombres en la desobediencia, para tener de todos misericordia" (Ro 11, 32). Tal es el sentido de la historia del becerro de oro: prueba dada a Israel de lo que es el hombre cuando él se atribuye a sí mismo esa falsa libertad que es la peor esclavitud, y que consiste en el menosprecio de la Ley de Dios, en la desobediencia y en el pecado.

Pero esta Ley, ¿quedará destruida para siempre con las tablas? El estudio siguiente nos dará la respuesta. Pero antes es natural que sigamos con lo que hemos leído acerca de la "faz" de Dios al fin del cap. 34.

Se trata de un texto sacerdotal. Estos vv. 29-35 se refieren principalmente al "resplandor" que emanaba del rostro de Moisés al terminar sus coloquios con Dios, cuando descendía de la montaña.

El verbo hebreo *qaran* está emparentado con el vocablo *qeren*: cuerno. Este hecho explica la traducción de la Biblia latina: *Cornutam Moysi faciem*: "Su faz era cornuda"; es decir, estaba coronada de cuernos (de ahí las representaciones tradicionales, la más ilustre de las cuales es el Moisés de Miguel Ángel). *Qaran* significa tal vez: "Emitir rayos semejantes a cuernos"⁹. Pero, realmente, aun comparando con el texto de

⁹ Esta es la opinión de A. ROBERT, en el *Dict. de la Bible, Supp.*, art. *Médiation*, col. 1002, que piensa "en el simbolismo babilónico que tenía costumbre de representar a los dioses, a los genios y a los reyes

Hab. 3, 4, no sabemos exactamente de qué realidad se trata. Los LXX, y luego San Pablo (2 Cor 3, 7), se han contentado con la idea de "gloria"; es decir, de manifestación que atrae la atención. Este sentido nos basta.

La tradición conservó quizás el recuerdo de cierta impresión que Moisés causaba cuando salía de la oración y había dialogado con el Señor. Y tal vez intentó también expresar su convicción de que Moisés era para su pueblo una especie de manifestación de Dios. Ya hicimos notar las expresiones de 4, 16 y de 7, 1. Aquí se repite varias veces que el rostro de Moisés denotaba algo asombroso. Para comprender este lenguaje sencillo e insistente, leamos Sir 45, 2. 7-8; 50, 5-13: veremos la sublime idea que el Judaísmo postexílico pudo hacerse de la persona y de la función del mediador sacerdotal. El efecto que esta grandeza causa sobre los testigos es, al mismo tiempo que la admiración, el miedo, v. 30: es el sentimiento que da la experiencia de la cercanía de Dios¹⁰.

Así, pues, la tradición bíblica se formó de Moisés una imagen vigorosa. "Nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Yahvé cara a cara" (Dt 34, 10). Ahora sabemos ya lo que significa esta última expresión. No corresponde a lo que los teólogos llaman la "visión de Dios cara a cara". Pero es un raro acercamiento al misterio divino: tan impresionante, que la gente se da cuenta al ver a Moisés, y sobre todo al escucharle: vv. 31-32. 34.

Ahora bien: en Moisés se preparaba la venida de otro Mediador, que sería la perfecta "imagen del Dios invisible" (Col 1, 15), "el resplandor de su gloria" (Heb 1, 3). En cuanto a sus discípulos, se les concederá ver la "iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo" (2 Cor 4, 6).

divinizados con cuernos en su peinado". Tal interpretación no me parece a mí que se imponga verdaderamente.

¹⁰ Con mucha frecuencia, los evangelistas hacen notar impresiones semejantes entre la multitud de los que eran testigos de los milagros de Jesús. Véase, por ejemplo: Mr 1, 27; 4, 41; 5, 15. 20. 42.

LAS TABLAS Y EL RITUAL DE LA ALIANZA (34, 1-4. 10-28)

La página que vamos a estudiar ahora se divide, naturalmente, en tres secciones: el don de las nuevas tablas: vv. 1-4; —la Alianza (nueva): vv. 10-13; —un código de prescripciones rituales: vv. 14-27. El 28 está ligado con el comienzo del capítulo. El conjunto está emparentado con la fuente yahvista, pero un redactor ulterior ha puntualizado las cosas.

En efecto, tenemos la impresión de que el relato del cap. 34 debió de ser originalmente la versión yahvista de la historia de la Alianza en el Sinaí. El redactor prefirió esta última versión. Pero no renunció por completo a la otra. Y, así, adaptó el relato del Yahvista para convertirlo en la historia de la renovación de la Alianza, rota por la rebelión del becerro de oro. Fijémonos, sin embargo, en que, aunque al comienzo se especifica claramente que las tablas de piedra son "como las primeras" y, por tanto, son nuevas, no se habla en ninguna parte de una "nueva Alianza". El código ritual, en esta ordenación, corresponde al Decálogo y al Código de la Alianza en el conjunto de los caps. 19-24.

No hay que hacer notar nada especial al margen de los vv. 1-4. Únicamente que el v. 3 es una especie de evocación de 19, 12-13. Resultará interesante leer y comparar Dt 10, 1-5.

El lenguaje de los vv. 10-13 es el de una teología arcaica y vigorosa. O se hace alianza con Yahvé o con los cananeos (expresión antigua: "cortar la Alianza"; cf. p. 244). La seguridad que da Yahvé al pueblo que hace alianza con Él es la realización de "maravillas" incomparables, insospechables, inauditas. El pueblo que se beneficie de ellas, se dará cuenta del carácter "tremendo" de esta intervención de Dios en favor suyo, v. 10. Así es como se presenta la "historia sagrada" a los ojos de la tradición israelita: toda la historia es una revelación de la acción de Dios.

La condición es que hay que rehusar todo compromiso con los "moradores de la tierra" (a propósito de la enumeración del v. 11, compárese 3, 8 y 17). Tal Alianza sería caer en una "trampa" mortal ("Para que no sean tropezadero en medio de

ti"). En efecto, los israelitas no podrán prácticamente hacer distinción entre los idólatras y la idolatría. Vincularse con los cananeos equivale a dejarse ganar por sus ideas religiosas y a permitir que las devociones a los baales contaminen la fe en Yahvé. Así que es una obligación destruir sus lugares de culto y sus símbolos religiosos, a saber, las piedras erectas o estelas conmemorativas (*massebah*) y los árboles, estacas u objetos de madera, plantados como símbolos de la diosa de la fecundidad (*ashera*)¹¹.

El desarrollo siguiente, vv. 14-16, comienza con el artículo primero del Decálogo. Pero en el artículo segundo (20, 5) es donde habíamos encontrado la afirmación de que Dios es "celoso", v. 14. Esta palabra, que expresa vigorosamente el amor de Dios hacia su pueblo, procede del vocabulario conyugal. La Alianza entre Yahvé e Israel es un matrimonio. Pero el culto de los cananeos hacia sus falsas divinidades es una "prostitución", v. 15. Y por la unión entre los israelitas y las mujeres del país, esta misma tara caería sobre el pueblo de Dios.

Para ilustrar estas palabras, no sólo tenemos el relato de Nm 25, 1-2, sino también la larga historia que va desde la turbulenta época de los Jueces hasta el final del periodo monárquico. Y tenemos también las declaraciones de los profetas que no cesan de denunciar los "adulterios" y "prostituciones" de Israel en los "lugares altos" y debajo de "todo árbol verde". Los versículos que acabamos de leer son de esta misma inspiración y expresan la misma experiencia. Lo mismo ocurre con Dt 7, 1-6. En tiempo de la reforma de Esdras y Nehemías, se tomarán medidas energéticas para combatir este mal, y conseguir que Israel vuelva a la pureza de la Alianza (Esd 10, 1-4; Neh 10, 31; 13, 23-27; Ml 2, 11).

Desde el v. 17 hasta el v. 26 encontramos una lista de preceptos, todos ellos de orden ritual. Esto nos invita a remontanarnos al v. 14, e incluso a los vv. 13 ó 12, que son el comienzo

¹¹ Precisiones sucintas y referencias bíblicas, a propósito de estos símbolos, pueden verse en R. DE VAUX, *loc. cit.*, pp. 109-110. Evidentemente, la orden de Dios acerca de la invasión de Canaán (y que, por lo demás, corresponde a una situación de hecho, reconocida *a posteriori*, como nos enseñará el estudio del libro de Josué) esta orden—debe entenderse según las circunstancias y el contexto que la motivan, y no podría aplicarse pura y simplemente a otros casos y a otros tiempos.

de esta lista, en la que vemos que cada versículo enuncia un precepto. Podemos contar de este modo de doce a catorce mandamientos.

Pues bien: he aquí que al final, vv. 27-28, "estas palabras" son presentadas como "las palabras de la Alianza", escritas por Moisés—a instancia de Yahvé—en "tablas": palabras que son, ni más ni menos, "los diez mandamientos", el "decálogo". No es absolutamente seguro que este texto, y principalmente las dos últimas palabras del v. 28, hayan formado parte siempre de la lista de prescripciones que anteceden. Se hace notar, por otra parte, que esta lista contiene más de "diez" artículos. A pesar de estos argumentos, que—por otra parte—no carecen de respuesta, la mayoría de los críticos han reconocido en la enumeración ritual del cap. 34 un código al que llaman "Decálogo yahvista", para diferenciarlo del código del cap. 20, consignado por el Elohista.

Este Decálogo yahvista parece muy antiguo. Nosotros no nos atrevemos a decir, como algunos críticos, que existía como tal antes de Moisés. Pero creemos que, efectivamente, sumerge sus raíces en un fondo muy antiguo. Y creemos también que, sin duda, la mayoría de sus elementos son una refundición, dentro de la fe del Sinaí, de costumbres o leyes religiosas anteriores a la aparición de esta fe¹². Con excepción de algunas adiciones o retoques, el Código de Ex 34 en su forma actual puede ser más o menos contemporáneo del Código de Ex 20, en el cual apreciamos también adiciones y retoques ulteriores (p. 282). Para decirlo con otras palabras: el Código de Ex 34, en sustancia, dataría del tiempo del desierto y representaría otra línea de tradición, que perpetuaba antiguos preceptos rituales: mientras que el Decálogo elohista conservaría un conjunto de mandamientos, también tradicionales, pero en los que domina el acento moral. Cuando el Yahvista se puso a consignar por escrito las tradiciones en el siglo IX, este "escritor" habría recogido—de labios de las tribus meridionales de Pa-

¹² En francés, podremos encontrar representadas las dos posiciones extremas: en un extremo tenemos a H. H. ROWLEY, en la "Rev. d'Hist. et de Phil. relig.", 1952, pp. 13-20 y 38: los dos Decálogos se remontan "a la religión pre-mosaica". En el otro extremo tenemos a A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Payot, 1950, pp. 200-203: la lista de Ex 34 fue "compuesta mucho tiempo después de la instalación en Palestina", seguramente después del cisma de las tribus que siguió a la muerte de Salomón.

lestina—el antiguo ritual que era testigo de las primeras épocas de la fe en Yahvé. En cuanto al redactor que arregló las diversas colecciones de tradiciones para crear el actual libro del Exodo, como prefiriese situar en las solemnes horas de la Alianza el Decálogo elohista, creería oportuno—no obstante—conservar también el otro Decálogo y convertirlo en las “segundas” tablas de la Ley.

El número de mandamientos depende aquí, preciso es confesarlo, de la manera que uno tenga de leer el texto: el v. 20b, por ejemplo, ¿constituye un artículo distinto de 19-20a? ¿Hay una o hay dos prescripciones en el v. 25? Y podemos pensar, además, que las fiestas mencionadas, como los Azimos y más ciertamente las tres celebraciones agrícolas del v. 22, no estaban inscritas en el código primitivo. Se encuentran, por el contrario, en el Código de la Alianza, cuya redacción hemos estimado como un poco más tardía (p. 319).

Las estrechas semejanzas del ritual yahvista con el Decálogo elohista (comparar 34, 14. 17. 21 con 20, 3. 4. 9), con el Código de la Alianza (comparar el resto de los preceptos del cap. 34 con 22, 28-29; 23, 12. 14-19) y también con el ritual pascual (comparar con 12, 15-20; 13, 2. 6-7. 12-13), nos permite economizar explicaciones que serían repeticiones.

Pero está indicada una reflexión de conjunto, siguiendo la línea misma de las intenciones de quien ha compuesto el capítulo 34 y lo ha añadido a los caps. 32-33.

El gran pecado que se narra en el cap. 32 era de orden religioso y moral. Era un pecado que había arruinado la Alianza. Las tablas de la Ley no servían ya para nada, y habían sido rotas. Pero la oración de Moisés obtuvo la “conversión” de Dios. Y el amor de Dios tocó el corazón del pueblo pecador para que se arrepintiese (cap. 33). Lo más urgente era restaurar la Alianza: que Yahvé estuviera con Israel, y que Israel fuera el pueblo de Dios. La fidelidad de Dios no falló nunca. Moisés se lo recuerda al Señor. Es una fidelidad que Dios mismo debe a sus propias promesas. La infidelidad del pueblo queda a merced de la misericordia divina. Y, por tanto, la Alianza puede ser realidad otra vez. Puede ser espíritu, ambiente de vida.

Faltaba la Ley. Sin aguardar más, Yahvé procede a la “segunda edición” de las tablas. Pero esta Ley no será idéntica a la

primera¹³. Lo más urgente, lo más importante después del asunto del becerro de oro, es la ortodoxia de la fe así como la obediencia a las prescripciones de un culto que exprese dicha fe. El Decálogo yahvista es una proclamación del principio de que Dios debe ser el primer servicio; debe ser servido fiel y constantemente; hay que servirle de manera práctica. Tres exigencias dominan: lo absoluto de Dios (vv. 13-17), la consagración del tiempo a Dios (vv. 18, 21-25), el don de las primicias a Dios (vv. 19-20, 26).

Si no olvidamos que todo israelita leía u oía leer el cap. 34 después del cap. 33, entonces nos daremos cuenta de que él comprendía esta obediencia a los preceptos culturales como una respuesta que debía darse al asombroso y urgente amor de Dios hacia su pueblo. Acudir al santuario de Yahvé para ofrecer el primogénito de su rebaño o los primeros productos de su cosecha, respetar el sábado y celebrar en comunidad las grandes fiestas anuales, rescatar con un sacrificio la vida de su primer hijo varón: todo esto eran otros tantos gestos en los que el israelita se sentía feliz al experimentar que la Alianza lo envolvía como ternura y fuerza, como certeza e inmensa esperanza. Los preceptos de este tipo no son nunca ritualismo: son los caminos de la religión del corazón.

¹³ Como hemos dicho ya, no nos situamos aquí en el punto de vista de la génesis histórica de los mandamientos, sino en el de la redacción de conjunto, de la composición última de los caps. 32-34 sobre la base de elementos diversos de la tradición: orden de composición que tiene también su lógica y que nos permite descubrir sus intenciones.

•

CAPÍTULO XII

EL MAS ALTO SERVICIO

LITURGIA Y RITUAL

El servicio de Dios es la respuesta del pueblo de la Alianza al Señor que se reveló a este pueblo y le habló. Es la vida en la Alianza. Todo hasta este momento, en la historia que acabamos de seguir, estaba ordenado a esta vida. Si Dios ha librado a su pueblo, tanto de la servidumbre extranjera como de los lazos que trababan su corazón, si le ha invitado a un Encuentro que cambiará el curso de su historia y la historia misma del mundo: lo ha hecho para permitir a ese pueblo que se entregue perfectamente a este servicio, en el cual hallará el cumplimiento de su destino y la plenitud de la vida. Tal es —estamos convencidos de ello al final de nuestro estudio— el mensaje esencial del libro del Exodo.

La Biblia nos ha enseñado la significación de la palabra “servir” y los diversos aspectos del “servicio” (pp. 77-80). El servicio es siempre una forma de actividad en favor de otro, una forma de actividad exigida u ofrecida, una sumisión, una aquiescencia o una proposición. Su forma más sublime, lograda y feliz es la consagración en la fidelidad. Cuando el servicio es el servicio de Dios, entonces esta consagración es una adhesión del corazón y de la mente a la voluntad divina, un compromiso profundo que se expresa por medio de una disponibilidad constante y por medio del cumplimiento real de lo que Dios pide. Y es también un conjunto de actos específicamente religiosos, que llamamos “culto”.

El culto es la manifestación especial y privilegiada del servicio de Dios. Es el conjunto de actos llevados a cabo para expresar a Dios las disposiciones del corazón del hombre cuan-

do se acerca a su Señor. Es una acción integral del hombre. Se habla de "culto interior", a propósito de la oración de adoración y alabanza personal no expresada exteriormente. Pero el culto, en el sentido pleno de la palabra, es acción interior manifestada en el nivel de las realidades sensibles, y acción de personas congregadas que traducen de manera sensible su unanimidad profunda para el más alto servicio. Este culto, expresión viva de una comunidad reunida en oración delante de su Señor para ofrecerle el homenaje supremo de su servicio, se llama liturgia.

La liturgia es de orden sacramental. Utiliza realidades sensibles, como el lenguaje, los medios de expresión, los signos. Manifiesta la oración y la tensión religiosa de la comunidad por medio de palabras y cánticos, por medio de gestos y objetos, en lugares y momentos. Se proporciona a sí misma formas selectas y convenientes, diversas, libres y—a la vez—estables, accesibles y bellas. Todo, en la liturgia, ha de poder expresar el espíritu de los participantes, e intensificarlo. Y, al mismo tiempo, debe sincronizar las intenciones de todos y promover su unidad en la oración, la alabanza y todas las formas o actitudes de la oración¹. La liturgia, por otra parte, puede contentarse con un material sencillo, porque las cosas de que ella se sirve, los ritos que en ella se realizan, son símbolos. Y a los símbolos no se les pide más que sean significativos. La liturgia es un lenguaje corriente entre siervos de Dios que se entienden a media voz, por medio de señales, para cumplir su oficio sagrado.

La liturgia es una acción, una acción de personas congregadas, cuyas procedencias son distintas, y que, por tanto, han

¹ La expresión litúrgica puede llegar a ser excesiva, y puede tener un efecto de sugestión y encantamiento. Se crea, entonces, no una verdadera comunión de oración, sino una fusión más o menos turbia, una psicosis colectiva que disuelve la realidad personal de cada individuo. Es un peligro. Para evitar que la oración común se corrompa de esta manera, hace falta cierto rigor, una verdadera pobreza y sobriedad de medios. Cuanto éstos son más discretos, depurados y estilizados, tanto mejor desempeñan su papel. El lenguaje litúrgico no pretende ser una reproducción en el plano visible ni una traducción materialmente adecuada del "culto interior". Le basta ser sugerencia y evocación. El lenguaje litúrgico debe ser humilde, porque aunque debe conducir hacia Dios, tiene también que dejar intacto—con el infinito respeto de la fe—el misterio de Dios.

de ser armonizadas. Así que es preciso que la liturgia esté preparada y determinada en sus elementos, movimientos, ambiente y objetos. Tal es la finalidad de las indicaciones rituales para uso de los participantes. Estas indicaciones son indispensables para asegurar la armonía de la acción litúrgica. Estas advertencias, de carácter puramente material, deben ser detalladas, y lo más concretas posibles. Gracias a ellas, la celebración litúrgica no está a merced de las incertidumbres o de las incoherencias de las invenciones del momento. Sino que asignarán a cada uno su puesto, su aportación, su papel. Tal es la ley de todo ceremonial.

El poner por escrito estas indicaciones es el medio más cómodo para fijarlas, para darlas a conocer y transmitir las. Las formas probadas y satisfactorias del culto se estabilizan en una tradición escrita. Así nacieron los libros litúrgicos, los rituales.

La liturgia, que es culto vivo entre personas comprometidas en la historia, evoluciona, se adapta, cambia, según las circunstancias, las necesidades del tiempo, la profundización o las exigencias nuevas de la vida religiosa, en una comunidad orante. La liturgia de Israel se fue modificando de este modo, a lo largo de los siglos. La liturgia de la Iglesia, que es la heredera de la liturgia de Israel, la ha heredado a su manera, con originalidad, con toda la novedad de Jesús el Señor, Mediador único, y del sacramentalismo que actualiza el misterio de Cristo. La liturgia de la Iglesia, a su vez, se ha desarrollado a lo largo de los siglos cristianos y según las necesidades, y según el Espíritu que la guía. La respuesta del pueblo de Dios a su Señor debe intentar continuamente ser actual y exacta.

Paralelamente, los libros litúrgicos se han ido poniendo a punto y se han sucedido. Los de edades más antiguas no son más que los testigos de lo que se hizo (o de lo que se hubiera deseado hacer) y parecen no conservar más que recuerdos. Una vez fuera de uso, perdieron su primer interés. Y, con el tiempo, no llegan a constituir más que una literatura de tipo bastante particular, de lectura bastante aburrida, ya que no tienen más atractivo que el arqueológico, el del pintoresquismo, el de los detalles curiosos y el de las posibilidades de comparación con otras liturgias.

No obstante, los rituales—aunque no son más que testimonio—pueden ser (a su manera propia y limitada) notablemente evocadores y enriquecedores. Toda liturgia revela una fe, una

teología, una vitalidad religiosa. Pero este motivo, los textos litúrgicos son capaces de transmitir una enseñanza, y tienen eficacia y valor permanentes. Permiten redescubrir, a través de las rúbricas, la vida misma de la liturgia. Hacen que el lector experimente los actos religiosos que en ellos se describen. Y con esto dan acceso a una experiencia, a disposiciones interiores, a un espíritu.

Si el pueblo de la Alianza supo expresar un día, de manera particularmente lograda y plenamente aceptada por Dios, sus gestos religiosos fundamentales: entonces tal experiencia será siempre significativa, sugestiva e instructiva para ese mismo pueblo en cualquier otra época de su historia. Y los textos nacidos de allí podrán seguir educando continuamente en el servicio de Dios.

LA TORAH LITURGICA DEL

EXODO (25-31; 35-40)

No sería exacto decir, sin más, que los caps. 25-31; 35-40 del Exodo constituyen un ritual. Sus autores han querido incluso convertirlos en un relato. Los caps. 25-31 se presentan como una continuación de los discursos de Yahvé dirigidos a Moisés: éste recibe la orden de construir un santuario en medio del pueblo de Israel que va caminando por el desierto del Sinaí, al mismo tiempo que recibe el programa detallado para tal construcción.

No obstante este marco que pretende ser histórico y el estilo que adquiere cierto aire narrativo cuando ofrece descripciones, éstas (que ocupan la casi totalidad del texto y que tienen por tema las cosas del culto, las acciones litúrgicas y las personas consagradas al servicio sagrado) constituyen la materia de un ritual y tienen el género característico del mismo.

Los aproximadamente doscientos treinta versículos de los caps. 25-31 enumeran con orden y detalladamente cómo ha de ser el arca de la Alianza y su tapa o propiciatorio, la mesa de los panes de proposición, el candelabro de siete brazos (cap. 25), los velos y cortinas del tabernáculo o tienda-santuario (cap. 26), el altar de los holocaustos, los departamentos del atrio o recin-

to sagrado con sus cortinajes y columnas (cap. 27). Luego se pasa a la descripción de las vestiduras litúrgicas llevadas por los ministros del santuario, principalmente el efod, el pectoral, el manto, la mitra, la túnica, los calzones (cap. 28). Viene más tarde una descripción de las ceremonias de purificación, vestición, unciones, acompañadas de sacrificios, que constituyen el ritual de la consagración de los sacerdotes (cap. 29). Una mención de los artesanos llamados a trabajar en la obra del santuario y un inventario general de todo lo que éste ha de poseer, finaliza la sección (31, 1-11), a la cual se ha añadido un pasaje sobre el sábado (31, 12-17; véase p. 296; con respecto a 31, 18, véase p. 263).

La principal diferencia entre estos capítulos y los caps. 35-40 es que la expresión: "harás", que encontramos repetidas veces en la anterior sección, es reemplazada ordinariamente por: "se hizo", en esta última sección. Esta, después de un paréntesis sobre el sábado, que corresponde al final de la otra sección (35, 1-4), comienza con una enumeración en la que reconocemos cosas que nos son ya familiares (35, 5-19), enumeración que va seguida de una evocación más original de la presentación de ofrendas y de la colaboración en la obra (35, 20-36, 7). Pero luego vemos que se repite casi palabra por palabra una parte de la primera sección, aunque el orden general está un poco modificado. Y, así, hay identidad entre 36, 8-38 y 26, 1-37 (manera de cubrir la tienda sagrada), entre 37, 1-24 y 25, 10-39 (arca, propiciatorio, mesa de los panes, candelabro), entre 37, 25-28 y 30, 1-5 (altar de los perfumes), entre 38, 1-20 y 27, 1-19 (altar de los holocaustos, palangana para las abluciones, término del atrio), entre 39, 1-31 y 28, 1-40 (vestiduras de los sacerdotes). Podemos ver una recapitulación en 39, 32-43, que debe compararse con 31, 1-11. El cap. 40 no es original más que por su forma, acerca de la cual haremos luego una observación, y por su final (vv. 34-38). Leemos casi las mismas cosas.

No trataremos de reconstruir como en imagen visual el santuario del desierto y todo lo que se nos describe a propósito de él. Numerosos términos técnicos empleados tienen significación desconocida o incierta, e insuficiencias o enigmas en las descripciones hacen imposible tal reconstrucción². Por lo

² Por ejemplo, no sabremos nunca cómo hay que imaginar y situar los querubines de oro del propiciatorio en 25, 18-20; no sabemos tampoco si en 26, 15-25 se trata de planchas o de simples marcos de acacia.

demás, sería empresa vana, ya que la enseñanza de estos capítulos no es de orden arqueológico. Algunas observaciones de detalles nos prepararán para comprender sus intenciones y, por tanto, la significación y alcance de Ex 25-31; 35-40.

El santuario evocado pretende ser la tienda portátil de los campamentos y marchas a través del desierto. Todo es desmontable. Se menciona cuidadosamente las varas destinadas al transporte (25, 13-15. 28; 27, 6; 30, 4-5. 15. 28; 38, 6-7). Sin embargo, los escritores no han vacilado en dar, tanto al conjunto como a los detalles accesorios, una dimensión que no habría permitido ese transporte y una ornamentación que habría exigido el empleo de materiales que no podían hallarse, dada la condición real en que estaban los hebreos.

Las dimensiones del santuario sinaítico son exactamente la mitad de las del templo de Jerusalén. Este último es el modelo, el original, y no a la inversa. Lo mismo que el templo, el tabernáculo sagrado está dividido en el "santo" y en el "santo de los santos" (26, 33). Sus elementos se pueden plegar. Pero si las cortinas de pelo de cabra o de pieles de carnero se mantienen dentro de lo verosímil (26, 7-14), no ocurre lo mismo con las piezas de tejidos más preciosos que se añaden a ellas (26, 1-6), ni con las planchas de madera de acacia con las que se pretende hacer tabiques suplementarios (26, 15-30).

Sentimos especial perplejidad cuando pensamos en la perfección técnica y artística que se supone, así como en las riquezas o rarezas que se exigen para la realización del programa. Algunos trabajos, como la creación del candelabro de oro (25, 31-46), habrían exigido una labor de orfebrería que no estaba en consonancia con la vida de unos pastores nómadas del Negev, en el siglo XIII. Y apenas vemos dónde podrían haber encontrado éstos los cuarenta o cuarenta y cinco kilos de oro que son necesarios para la fabricación de semejante candelabro. Tampoco vemos cómo se habría procurado el aceite de oliva para el mantenimiento permanente de las lámparas del santuario (27, 20-21). Lo mismo se diga de los productos preciosos que deberían haber compuesto el perfume del incienso (30, 34-38).

El arcón forrado de bronce que debía servir de altar es muy extraño con sus 50 m. de lado y 1,50 de altura, así como su reja y todo el material adjunto (27, 1-6): es una visión de la mente. Los sacrificios que debían hacerse en él, son presen-

tados como diarios; pero su posibilidad apenas es conciliable con las condiciones del desierto; por lo demás, era preciso apagar el fuego del altar, al menos en los desplazamientos: Nm 4, 13-14, lo cual no parece estar previsto en Ex 29, 38-42.

No se escatima—ni mucho menos—el empleo de metales preciosos. El autor de 38, 17 no vacila en sobrepujar a 27, 17, revistiendo de plata hasta los capiteles de las columnas destinadas a sostener las cortinas del atrio. Liberalidad fácil cuando no pasa de ser literaria. Finalmente, las cantidades de estos metales que son precisos para la fabricación de los diversos elementos de la construcción sobrepasan la imaginación, 38, 24-25: ¡más de una tonelada de oro y cuatro toneladas de plata!

Sin embargo, no se trata de páginas de literatura fantástica ni de una obra de pura imaginación. La historia del santuario de los hebreos, por un lado, nos mostrará cuáles son las bases en que se apoyan las descripciones del texto sacerdotal. Por otro lado, el descubrimiento de las intenciones de los autores nos permitirá comprender el género literario de este texto al mismo tiempo que su significación³.

³ Nuestra lectura de los últimos capítulos del Exodo se hará, como la lectura de los demás capítulos del libro, con la preocupación de ser sumamente fieles al texto. Sin embargo, el género de dichos capítulos y su tema invitan a que los consideremos como un conjunto, y a que no hagamos una especie de comentario línea por línea o parte por parte. Así que este estudio supone previamente una lectura de conjunto de los caps. 25-31; 35-40. No haremos arqueología, porque el estudio convence suficientemente por sí mismo que no es ésa la meta a la que pretenden llegar estas páginas. Nos negamos, por otra parte, a toda interpretación simbolista o alegorizante, a la interpretación que traspone todas las cosas del texto a un plano espiritual, de manera frecuentemente muy hermosa y a imitación de numerosos intérpretes antiguos, pero a costa de una ruptura que separa del texto y que priva a éste de todo valor por sí mismo (hemos dado ya explicaciones sobre este método en P. D., capítulos VI y VII; véanse en el índice final las páginas indicadas bajo el concepto "alegórico", y las pp. 450-462). Por el camino de las consideraciones literarias e históricas intentaremos descubrir la significación verdaderamente bíblica del texto inspirado por Dios.

HISTORIA DEL SANTUARIO DEL DESIERTO

Esta historia comenzó en tiempo del Exodo y—según parece—con la tienda de Moisés. Era la tienda del caudillo y guía, y también del sacerdote y mediador cerca de Dios. La importancia de este texto y el respeto que se sentía hacia ella crecieron cuando los hebreos se hubieron persuadido de que Yahvé se reunía en ella con Moisés, manifestaba allí su presencia y comunicaba su Palabra. De ahí la costumbre de designarla con el nombre de “tabernáculo de la Reunión”, 33, 7 (p. 358). Esta tienda se convirtió en centro de manifestaciones religiosas. Se acudía a ella para “consultar a Yahvé”: 33, 7. 9; Nm 11, 24; 12, 4-5. 9 (textos elohistas).

Los textos antiguos nos hablan también de un objeto sagrado que ocupa, igualmente, un puesto central en la vida religiosa de los hebreos en el desierto, “el arca de la Alianza de Yahvé”, Nm 10, 33. No sabemos cuál fue el origen de este objeto cultural. No sabemos tampoco cómo era. En cuanto a su significación, lo que mejor puede informarnos son los textos antiguos de los Números y los que leeremos más tarde en los dos libros de Samuel.

El arca es la señal de la presencia de Yahvé entre los hebreos, especialmente en los combates a que están expuestos sin cesar. El arca está “en medio del campamento”, con Moisés, cuando los hebreos se han instalado en un lugar: Nm 14, 44. En las marchas, es llevada a la cabeza de los grupos; su partida y su detención determinan las etapas: Nm 10, 35-36. Según este último texto, no se pensaría que la presencia de Yahvé estuviera vinculada infaliblemente (con un lazo—como quien dice—material) con el arca de la Alianza. Pero se consideraría a ésta como una prenda de la particular asistencia de Yahvé a su pueblo.

No se dice, en los textos antiguos, que el arca de la Alianza tuviera un sitio en la tienda o tabernáculo de la Reunión, que se había convertido en santuario. Pero es verosímil que así fuera. Y la tradición, que lo afirmará, parece que ha conservado un recuerdo.

Todo nos induce a pensar que los hebreos organizaron una vida religiosa durante su larga permanencia en Cadés, en los confines de la península sinaítica y del sur de Palestina: Nm 20, 1. 14 (compárese Dt 1, 46; 2, 14). Esta permanencia parece haber sido muy importante en la historia de Israel antes de la invasión de Canaán. Hemos pensado más de una vez que tal o cual episodio de los que se cuentan en el Exodo, estaba ligado con ese período (pp. 217, 226, 228). Por lo demás, Cadés no fue tanto un lugar de reunión permanente de los diversos grupos israelitas, como su punto de agrupación ocasional y su centro religioso.

Cadés era denominada “la fuente del Juicio”: Gn 14, 7. Se debieron de adoptar allí numerosas decisiones, parte de las cuales fueron recogidas e integradas en la Torah bíblica. El nombre de Cadés significa: “la Santa”. Moisés residía en ella, con los hombres de su tribu, la tribu de Leví que se especializaba en las cosas del culto. De este modo, el culto de Yahvé adquirió sus antiguas formas rituales. El culto se celebraba delante del arca de la Alianza, cobijada por el tabernáculo de la Reunión, el cual no es ya simplemente la tienda de Moisés. Los levitas la custodiaban. Alrededor de esta tienda sagrada, se había acotado un recinto que estaba prohibido a los profanos. El conjunto del santuario que se había constituido de esta manera, no podía menos de ser sencillo y rudimentario. Estaba en armonía con la pobreza del lugar y de las gentes, con la vida de nómadas o seminómadas y con el carácter provisional de la instalación.

Parece que la tienda sagrada desapareció al entrar los hebreos en Palestina. Por el contrario, el arca permaneció ligada a los recuerdos de esta invasión, y parece haber desempeñado en ella gran papel: los caps. 3-6 del libro de Josué, aunque su texto sea complejo y manifieste refundiciones deuterónicas, garantizan suficientemente esta tradición. El arca es siempre la señal de cohesión entre las tribus y la prenda de la asistencia de Yahvé a los israelitas en las batallas. En Gilgal, el lugar ocupado por el arca hace las funciones de santuario de campaña: Jos 7, 6. Lo mismo habría ocurrido en Siquem, según Jos 8, 33, pero este texto deuterónico es una reconstrucción *a posteriori*.

En Silo, en la época de los Jueces, la presencia del arca convierte a este santuario en un importante centro religioso:

1 Sm 3, 3 (cf. 1, 3). Algunos textos señalan, igualmente, la existencia en Silo del tabernáculo de la Reunión; sin embargo, se trata una vez más de inserciones tardías. En efecto, el santuario que cobijaba al arca durante aquel tiempo, era un edificio de construcción: 1 Sm 1, 9 (cf. 1, 7; 3, 15). El arca, utilizada abusivamente por los israelitas como protección casi automática y mágica, en su guerra con los filisteos (tal es, al menos, el sentido de las tradiciones de 1 Sm 4-6), el arca—digo—cayó en manos del enemigo, el cual se vio muy pronto en la curiosa obligación de devolverla. Y entonces fue depositada en Qiryat-Yearim: 1 Sm 7, 1-2.

El arca permaneció allí durante mucho tiempo, hasta el advenimiento de David y la conquista de Jerusalén. Comienza entonces otra fase para la historia del arca de la Alianza. David la instala en su nueva capital: 2 Sm 6, 17; 7, 6, al abrigo de una tienda que no es la del desierto (a pesar de 1 R 8, 4, que es una glosa, así como también 1 Cr 21, 29; 2 Cr 1, 3. 6). La entrada triunfal del arca en la ciudad está celebrada, con acentos entusiásticos, en las aclamaciones del Sal 24, 7-10 (compárese el Sal 132; pero este poema es de composición más tardía).

Durante el reinado de Salomón, se levanta el templo conforme al plan de todo santuario semítico, con materiales de alta calidad y gran profusión de oro (1 R 6, 19-35; 7, 48-51); los autores de Ex 25-31; 35-40 lo recordarán. En la parte más santa y secreta del templo queda depositada definitivamente el arca: 1 R 6, 19; 8, 1-9; cf. 2 Sm 7, 13. Releyendo 2 Sm 7, 6-7, tenemos la impresión de que Yahvé se resigna a esta manera de encerrar e inmovilizar la señal de su Alianza y de sus venidas entre los suyos. No obstante, Yahvé—como quien dice—lo admite. E Israel aprenderá a formarse una teología de la presencia divina sacramentalizada por el arca y el templo, aun reconociendo al Señor su perfecta libertad de intervención y gracia: 1 R 8, 12-21. 27-28 (compárese Sal 135; Is 60, 1-2).

Es evidente que en este capítulo 8 del libro primero de los Reyes, redactado al fin del siglo VII o a comienzos del VI, se han “revisado” ya los recuerdos del desierto a través de la concepción y de la imagen que se posee del santuario de Jerusalén. La preciosa reliquia, en medio de la sombra misteriosa en que permanece, sigue dando testimonio de los tiempos maravillosos del Exodo. Pero, con el tiempo, las cosas se van confundiendo más o menos, el presente se mezcla con el pasado y le presta novedades. Y los escritores se imaginan el culto de

Yahvé en el Sinaí conforme a los ritos y con los objetos que a la sazón se usaban en el templo.

El arca, ¿se conservó mucho tiempo? Es extraño que, después de Salomón, ya no se vuelva a oír hablar de ella. Pero ¿no se la supone presente en los himnos procesionales como Sal 47, 6; 68, 18-19. 25-26. 35-36; 79? De todos modos, el incendio del templo—en el año 587—la haría desaparecer para siempre, en el caso de que todavía existiese (2 R 25, 9; cf. Jer 3, 16; Ez 10, 1-22).

Aunque había sido predicha con vigor e insistencia por los profetas, como castigo por las innumerables infidelidades de Israel y principalmente por sus idolatrías, la ruina del templo de Jerusalén, con el que se habían vinculado tantas gracias y promesas, sumergió en la consternación a los supervivientes del desastre. El sacramento de la presencia de Dios en medio de su pueblo no existía ya. La Alianza estaba rota. Ya no había esperanza (léase aquí el Sal 74).

Sin embargo, desde el destierro mismo, Dios suscita una nueva y gran voz. Después de haber advertido y amenazado—como los demás profetas—cuando todavía era tiempo de hacerlo, Ezequiel, aun exhortando al arrepentimiento y a la conversión, emprende la tarea de devolver el valor y la confianza a sus compañeros de cautiverio. La presencia divina—asegura él—no está vinculada con el santuario de Jerusalén. La Alianza sigue siendo posible, sigue proponiéndose siempre a la fidelidad. Yahvé es el Dios no de un lugar sino de una comunidad congregada en su Nombre, Ez 11, 16. Pero Ezequiel anuncia también que el pueblo de la Alianza redescubierta, aquel pueblo que había salido de la prueba y había quedado purificado de toda idolatría y regenerado hasta el fondo de su corazón, Ez 11, 19-20, deberá edificar de nuevo una “morada” para su Dios y realizar en ella el servicio sagrado.

Obsesionado como estaba por la “habitación” de Yahvé entre los suyos, este profeta-sacerdote compuso él mismo un amplio proyecto de reconstrucción del templo y de leyes culturales: Ez 40-48. Vemos que en él no se habla jamás del arca de la Alianza, como si Ezequiel no la hubiese conocido. En esta descripción de visionario, los muros, los recintos, las barreras, los límites, las separaciones resaltan por encima de todas las demás cosas, a los ojos del escritor. En efecto, su gran preocupación es la “santidad” de Dios y de todo lo que se acer-

ca a Dios. Pretende aislar, con implacable nitidez, el terreno sagrado de todas las cosas profanas. La "torah" de Ezequiel, escrita dentro de este espíritu, está compuesta de largas enumeraciones de medidas, y de acumulación de detalles y prescripciones minuciosas.

Tal será el espíritu y la manera con que los teólogos liturgistas del Judaísmo naciente redacten los textos que han llegado a ser las secciones sacerdotales del Pentateuco. Los autores de esta literatura son sacerdotes que fueron deportados o que nacieron de familias levíticas que habían conocido el destierro. Prepararon el regreso a Jerusalén, y se dedicaron a dar a la comunidad nueva un programa religioso que la preserve de las corrupciones y desgracias de antaño, y que estimule a fondo las exigencias de un perfecto servicio de Dios.

Su obra, dispersa por el Pentateuco, está representada en masa por el Levítico, gran parte del libro de los Números y la sección final del libro del Exodo. Para comprender bien esta sección, no debemos separarla de las demás partes de la literatura sacerdotal. Por doquier encontramos identidad de intención y finalidad, de género y características. Hay que hacer necesariamente comparaciones. Acerca de la tienda-santuario y del servicio litúrgico, acerca de las funciones de los levitas y de sus ingresos, acerca de las diversas categorías de sacrificios, muchos pasajes del Levítico y de los Números corresponden a los del Exodo⁴.

La composición de la obra sacerdotal se escalonó probablemente a lo largo del siglo y medio: desde mediados del siglo vi hasta finales del siglo v. Los textos más antiguos, redactados indudablemente en el destierro, parecen ser los que forman la segunda mitad del Levítico, los caps. 17-26. En el complejo libro de los Números, la fecha de composición de los textos varía mucho. Los del Exodo parecerían tener más unidad; sin embargo, los caps. 35-40, que no son frecuentísimamente más que una repetición literal del contenido de los

⁴ Algunos ejemplos. Los caps. 8-9 del Levítico son con respecto a Ex 29 lo que es al texto de un proyecto la reseña de su ejecución. El equivalente exacto de 27, 20-21 se encuentra en Lv 24, 1-3, recordado también por Nm 8, 1-4, con el cual pasaje empalma en cierto modo el de Ex 25, 31-40. La breve advertencia de Ex 25, 30 ha sido desarrollada en Lv 24, 5-9.

caps. 35-31, son de redacción más tardía que estos últimos. En los mismos caps. 25-31, hay indicios que demuestran que no todo se compuso al mismo tiempo ni por la misma mano. Es probable, por ejemplo, que 26, 1-6. 15-29 sea más reciente que 26, 7-14. Pasajes como 28, 41; 29, 21. 27-30. 36-37; 30, 9-16; 31, 1-11 parecen adicionales.

Dado el género y el objeto de todos estos textos, su diferenciación cronológica es de importancia mínima en la búsqueda de su significación. Pero lo que podemos notar, para concluir la historia del santuario del desierto, es que ésta termina como historia puramente literaria. El tabernáculo de la Reunión no existía ya desde hacía siglos; el arca de la Alianza dejó también de existir. Pero surgieron textos y adquirieron gran importancia para el pueblo de Dios: textos que fueron expresión de una enseñanza que en adelante debe retener nuestra atención.

EL CELO DE LA CASA DE DIOS

Lo menos que se podría decir es que los escritores sacerdotales, ebrios como estaban de las cosas de Dios, llenos de deseos y ambición para su santuario, no pudieron hablar del santuario de Yahvé en tiempo del Exodo sin verlo como algo grande y describirlo lo más hermosamente que se podían imaginar. Sus descripciones son expresión de su piedad, de su preocupación litúrgica, de su adhesión ferviente al servicio de la casa de Dios.

Por este motivo, pusieron mucho cuidado en recoger las tradiciones antiguas. Por este mismo hecho, sus escritos dan testimonio de su fe en los orígenes históricos del culto de Yahvé. Atestiguan la existencia de un santuario consagrado a Yahvé en tiempo de Moisés. Atribuyen su inspiración al mismo Yahvé: lo cual es perfectamente exacto, porque de este modo se reconoce la acción de Dios a través de las causalidades históricas.

Claro está que no vacilan en engrandecer esas tradiciones, embellecidas ya por la lejanía del tiempo y la nostalgia de las experiencias religiosas de otras veces. Las revisten con los re-

cuerdos todavía recientes del tiempo anterior al destierro, con las visiones semi-realistas de Ezequiel, su maestro de pensamiento, con sus propios proyectos y anhelos, con su imaginación y sus ensueños. Moisés, su antepasado e iniciador, había sido verdaderamente el punto de partida. Ellos invocan la autoridad de Moisés para mantener el nombre y la presencia de él a través de toda la obra que ellos estaban emprendiendo. La reconstrucción llegó a ser ampliamente creadora.

Pero parece que los escritores sacerdotales tratan principalmente de dar ejemplo de lo que debe hacerse en su tiempo y en el futuro. Su razonamiento implícito es—poco más o menos—el siguiente: puesto que nuestros padres supieron servir a Yahvé en el desierto, de una manera tan grande y perfecta, ¡cuánto más debemos nosotros servirle en condiciones mucho más privilegiadas! Describir el material y la liturgia del tabernáculo sagrado de antaño es para ellos un medio de recordar ciertos usos y costumbres, y también de restaurarlos o de instaurar otros, y de precisar los detalles del culto, tal como conviene asegurarlo en todo momento. Esto ocurre con los ritos sacrificiales, con la conservación del mobiliario sagrado, con las obligaciones y derechos de los ministros del santuario. Todo lo referente a la jerarquía sacerdotal (la cual sabemos, por lo demás, que no es antigua), las vestiduras de los sacerdotes (cap. 28), la ceremonia de su consagración (cap. 29) responde a una preocupación semejante. La contribución de todos los miembros de la comunidad al servicio del santuario (30, 11-16; fijémonos en la precisión monetaria del v. 13) es una de las notas más representativas del llamamiento que se dirigió a los contemporáneos, con miras a las necesidades del culto.

La lectura de todo el texto de Ez 25-31; 35-40 nos demuestra que fue escrito dentro de la misma óptica y con idéntica finalidad.

Y, así, estaremos autorizados para hablar sucesivamente o al mismo tiempo de fidelidad sustancial a la historia, de libertad en la reinención del pasado, de sencillez en los préstamos que se toman a realizaciones más recientes, de oportunidad en la presentación de un programa, de esfuerzo para dar a la tradición toda su solidez y toda su dimensión, su antigüedad venerable y su actualidad urgente. Pero lo que en esta obra resalta más que nada es el inmenso amor de Dios y de su servicio que inspiró a estos pacientes escritores.

Sus intenciones, vamos a intentar ahora descubrirlas en las fórmulas que se van imponiendo por su repetición, a la manera

de los estribillos y coros. Indudablemente, no hay nada más revelador del espíritu, de los pensamientos dominantes y de la enseñanza que intentan trasmitirse.

La primera fórmula que nos llama la atención, expresa la obligación de hacerlo todo, en lo que se refiere a la morada de Yahvé, de acuerdo con lo que se le mostró a Yahvé en la montaña: 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8. Vemos la significación de esta insistencia: el culto es el servicio de Dios. Y debe ser —como primer requisito—algo acepto por Él. El proyecto de edificar el lugar santo con todo lo que en él se encuentra y los ritos que hay que celebrar en él: no puede ser un asunto puramente humano. Los pensamientos, la imaginación, los gustos del hombre servirán, pero conforme a la inspiración y decisión de Dios. Hay que consultarle a Él.

Moisés se dirigió al monte y a la soledad para estar con el Señor y orar extensamente. El pueblo de Dios no puede edificar una casa a su Dios sino después de haberse puesto en oración, y haber consultado a los hombres de la oración, a los comisionados por Dios y a los mediadores, a aquellos hombres que Dios ha querido que se acerquen a Él y a quienes revela sus designios.

La misma idea está subyacente en la afirmación inicial: “Yahvé habló a Moisés, diciendo”, 25, 1, que hallamos al comienzo de cada párrafo en 30, 11. 17. 22. 34; 31, 1. 12 (lo que hace un total de siete veces, juntamente con la del comienzo). Pero esta idea se halla mucho más acentuada todavía en la segunda parte. En primer lugar, tenemos siete veces la prescripción de ejecutar “lo que Yahvé ordenó hacer”: 35, 1. 4. 10. 29; 36, 1. 5; 38, 22 (véase antes 31, 11). Luego, en los dos últimos capítulos, encontramos dieciocho veces la fórmula “como Yahvé lo había mandado a Moisés”: 39, 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31. 32. 42. 43; 40, 16. 20. 22. 23. 25. 27. 29. 32.

El efecto de tal repetición, que va infundiendo ritmo en cada párrafo como el final de una estrofa, es muy impresionante y sumamente significativo. La búsqueda atenta, cuidadosa, fiel, de la voluntad de Dios es la primera ley del servicio sagrado.

Otra expresión característica, que leemos también desde el principio, está repetida de manera impresionante en el cap. 35. Expresa el movimiento que debe animar al pueblo de Dios en la empresa del santuario. “Todos los que son impulsados por su corazón”, 25, 2; 35, 5. 22. 29; “todos aquellos a quienes su co-

razón les induzca a ello" 35, 21. 26; "todos los que están impulsados por su espíritu", 35, 22: estas fórmulas, en las que el corazón y el espíritu significan a la vez la vida consciente y la voluntad del hombre, indican la manera sumamente espontánea con que los verdaderos siervos de Dios ofrecen (es decir, deben ofrecer) sus ofrendas y su colaboración. Hay que releer el hermoso pasaje de 35, 20-36, 7: cada individuo aporta lo que puede, lo que tiene en su casa, lo más precioso, y también su propio trabajo, sus talentos, sus aptitudes especiales si las tiene, y si se siente "impulsado" a consagrarse a esta obra, con asentimiento profundo, personal y entusiasta. Y el autor de estas páginas, para provocar una santa emulación entre sus contemporáneos, hace notar que los dones excedieron a las necesidades y que hubo que poner freno a un celo y generosidad verdaderamente incalculables: 36, 5-7.

¡Visión admirable del pueblo de Dios que se ofrece y que emplea todos sus medios para edificar una morada santa en la que se sirva dignamente a Dios! Cada uno tiene su puesto y su papel en esta empresa, en medio de la diversidad de competencias y vocaciones. ¡Convírtase la casa de Dios en la Iglesia, en la cual cada miembro es "piedra viva" en la edificación del templo habitado por el Espíritu de Dios, y las funciones son desempeñadas por aquellos a quienes Dios llama para ello: y entonces vemos que los textos del Exodo se abren, se dilatan, se hacen más profundos! Nos hacen descubrir a "aquel de quien Moisés habló", y la tarea que Él se dedicó a realizar juntamente con sus seguidores: "edificar su Iglesia".

Hay que hacer notar de paso cómo se califica a los maestros de obra y artesanos: "hombres sabios", hombres y mujeres "sabios de corazón", 28, 3; 35, 10. 25. 26. 35; 36, 1. 8, que están "llenos del Espíritu de Dios, en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte", 31, 3; 35, 31; 36, 1-2 (hay que leer íntegramente los dos pasajes de 31, 1-6 y 35, 30-36, 2). En tales textos, con los que conviene comparar 1 R 7, 14; 2 Cr 2, 6. 12; Is 3, 3; 40, 20; Jer 9, 16; 10, 9; Ez 27, 8, la "sabiduría" es la habilidad, la competencia, el juicio y la inteligencia en cierto orden práctico, técnico y artístico. Sabiduría "humilde", pero que tiene—como los dones más elevados—un origen misterioso, superior. El "espíritu de Dios" anima a quienes lo poseen. Todo viene de Dios. Y todo valor, toda posibilidad, son una participación en el gran arte de Dios, en su elevado saber.

Pero la obra de Dios, que no quiere más que voluntarios,

puede darles ocupación a todos. "Todos": la palabra es repetida trece veces en el cap. 35, once de las cuales las hallamos en diez versículos (vv. 20-29). Todos: tanto los hombres como las mujeres, 35, 25. 26. 29, tanto los obreros como los personajes que detentan autoridad, 35, 27.

No podemos menos de pensar en las gracias diversas y en las funciones distintas de que habla San Pablo a propósito de la vida de la Iglesia y "con miras a la edificación del Cuerpo de Cristo" (1 Cor 12, 4-11. 27-30; Ro 12, 5-8; Ef 4, 11-12).

Parece, finalmente, que la misma acumulación de detalles, que hace que la lectura de estos últimos capítulos del Exodo sea tan poco atrayente, por no decir aburrida (sobre todo, en comparación con el encanto de las narraciones yahvistas y elohistas), tiene también su significación o, al menos, su valor pedagógico. Aunque no entrara claramente dentro de la intención de los escritores sacerdotales, este alcance pedagógico de su texto se identifica con la finalidad que ellos pretenden. Y debemos aprovecharnos de él.

Se trata de una especie de impregnación o climatización. Siguiendo las pacientes explicaciones de nuestros guías, tan celosos por describir el santuario que ellos han concebido para el Señor, tenemos tiempo no sólo para examinar su hermoso proyecto, sino también para sentirnos impregnados de su espíritu. La atención se mantiene concentrada durante mucho tiempo sobre las cosas del culto, dentro de la atmósfera sacra del lugar santo. Y durante el tiempo que exige su lectura (esto es, una o dos horas), estas cosas se nos van manifestando como importantes, van creando un ambiente religioso, nos educan para el gran servicio de Dios.

Tal procedimiento no es, desde luego, el del profeta o el del maestro en sabiduría, ni el del narrador o el del teólogo. Los grandes principios religiosos no son enunciados (salvo algunas excepciones, que son tan importantes que las haremos notar en seguida). Se trata, sencillamente, de una lección de cosas, de una manera práctica de formarnos en el espíritu de la liturgia. No se nos define el servicio de Dios; sino que nos lo muestran prácticamente, por medio de realidades concretas que hacen de señal. De este modo, el lector recibe ayuda para concebir mejor cuál debe ser el acercamiento al Señor en comunidad y comunión con los hermanos en la fe.

EL MISTERIO DE LA DIVINA PRESENCIA

Dios está en todas partes. Y, sin embargo, no lo encontramos en todas partes. Para que haya encuentro, es preciso que haya manifestación de presencia y relación real, personal. Dios se revela, por medio de una intervención que podemos reconocer en los hechos o por medio de una "palabra" más directa, si Dios entra en relación con alguien, entonces Dios está presente.

Pero Dios es "santo". Cuando Dios se manifiesta, el testigo se convence súbitamente de haberse acercado a la "santidad" divina (pp. 83-86, 119-120, 250-251). Y el individuo sabe que el lugar donde acontece una de estas manifestaciones está "santificado", es "santo". Tal es, según las tradiciones antiguas, el origen de cierto número de lugares sagrados en Palestina. El relato-tipo de los de esta clase es, en medio de su brevedad, el pasaje de Gn 12, 7 (véanse otras citas en la p. 324). Podríamos leer también el relato de la fundación del santuario de Ofra en Jue 6, 11-32.

Otra manera de consagrar un lugar "santo" es colocar en él alguna cosa que se considere como sagrada, un objeto de culto. Tenemos un ejemplo de esto en Jue 17-18: el santuario de los danitas es legítimo a los ojos de ellos por el solo hecho de instalar en él un ídolo. Por lo demás, este caso es de los más sospechosos y sumamente condenable desde el punto de vista del Yahvismo.

Por el contrario, el caso del arca de la Alianza se halla plenamente dentro de la gran línea de la fe de Israel. Los desplazamientos de esta arca han ido marcando, como ya hemos visto, otros tantos lugares santos: Cadés, Gilgal, Silo, Quiryat-Yearim, Jerusalén. A diferencia de las demás, esta última ciudad (que permaneció durante mucho tiempo en manos de los antiguos habitantes del país) no era anteriormente el lugar de un santuario. Pero el arca la convirtió en centro religioso: en el centro religioso más importante y más querido para los israelitas, porque estaba consagrado a un destino excepcional. El relato de 2 Sm 24, 16-23 está emparentado con las narraciones sobre el origen de los antiguos santuarios, y convierte a

Jerusalén en lugar de culto designado por Yahvé. Por este motivo, David quiso levantar en esta ciudad una "casa" para su Señor. Su construcción se llevó a cabo en tiempo de Salomón.

Durante el período real, el templo de Jerusalén obtuvo la superioridad sobre todos los santuarios palestinos, pero no un monopolio exclusivo. Los lugares santos tradicionales continuaban siendo venerados. Y se podía acudir a ellos para "consultar" a Yahvé y "encontrarse" con Él (aunque los relatos de los libros de los Reyes, terminados después de la reforma de Josías, no tratan—evidentemente—de acentuar este hecho). Dios no está encerrado ni puede quedar instalado en ninguna parte. Sino que cada vez que entra en relación real, activa y personal, con su pueblo o con alguien que le invoca de verdad, hace de un santuario su residencia, su "casa", como se nos dice muchas veces⁵.

Todos los profetas tuvieron y enseñaron esta noción de la presencia privilegiada del Señor en algunos lugares escogidos, pero no vinculada con ningún lugar. Los profetas, que eran profundamente religiosos, estaban convencidos de la necesidad del culto divino. Pero llamados como estaban a hablar en épocas de extravío de la fe y de las costumbres, a combatir tanto la idolatría y las supersticiones como el formalismo hipócrita y un ritualismo vacío, los profetas de los siglos VIII y VII tuvieron como misión principal denunciar esos males: Am 5, 21-22; Os 6, 6; 8, 13; Is 1, 11-15; 29, 13; Mi 6, 6; Jer 6, 20; 7, 1. 15. 21-23 (Sal 40, 7; 50, 8-15; 51, 18). Dios niega su presencia a la infidelidad. Y, si entonces permite que le encuentren, es para manifestar su cólera, poner a prueba los corazones de los hombres, e invitarlos a la conversión: Am 4, 12; 5, 14; Os 2, 16-17. 21-22; 3, 5; 5, 15; Is 2, 6-21; 31, 5-6; Jer 31, 1-40.

Los oráculos proféticos dicen suficientemente que Jerusalén es siempre el lugar de elección especial de Yahvé, pero también que su presencia allí no está asegurada más que por medio de la piedad y fidelidad de un pueblo convertido que camina por las vías rectas de su Señor. "Canta, oh hija de Sión; da voces de júbilo... Yahvé tu Dios está en medio de ti, poderoso salvador", Sof 3, 14. 17 (Zac 2, 12-17; 8, 20-23; Jl 2, 27). La morada de Dios necesita estar sacramentalizada en un santuario;

⁵ Por ejemplo en Gn 28, 17; Ex 23, 19; 1 Sm 1, 24; 2 Sm 7, 13; 1 R 6-9; Os 8, 1; Is 2, 3; Jer 7, 11. 14; Ag 1, 2; Zac 1, 16; Sal 5, 8; 120, 1. 9.

pero esta morada es, realmente, la asamblea misma de los fieles: "Aunque estén dispersos por los países extranjeros", dice Yahvé, "seré para ellos un santuario", Ez 11, 16.

"Harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos". Ex 25, 8. Los escritores sacerdotales, después del destierro, aplican de este modo al tabernáculo del desierto y al arca que en él se cobijaba, la promesa deuteronomica formulada para el templo de Salomón: 1 R 6, 13; Dt 12, 11; 14, 26; 16, 6. 11; 26, 2; Jos 22, 19; Jer 14, 15; Cf. Ez 37, 26-28; 43, 6. Pero se trata de un santuario para el camino, portátil, desmontable, que acompaña a un pueblo en marcha hacia su destino. Este santuario es denominado la "morada" de Yahvé; la palabra aparece incesantemente en la doble sección litúrgica del Exodo (por ejemplo, unas quince veces en el cap. 26 y otras tantas en el cap. 40). Esta palabra, en hebreo *mishkan*, se deriva del verbo *shakan*: habitar, permanecer, sentarse, descansar, plantar su tienda, hacer alto (así Yahvé es "el que habitó en la Zarza", Dt 33, 16) Tal es su santuario: el Señor lo utiliza como lugar de elección y de cita; pero no es más que una tienda⁶, que se puede plegar, llevar consigo, plantar en otro sitio. Si Aquel a quien nadie puede presionar, a quien los cielos y la tierra no podrían contener, tiene un "alojamiento", un "domicilio", éste es su pueblo mismo, dondequiera que se encuentre.

Indudablemente, los salmistas, al seguir considerando al templo de Jerusalén como una "tienda" (tabernáculo), conservaron siempre esta concepción tan libre y—a la vez—tan segura de la presencia divina: Sal 15, 1; 27, 5; 61, 5; 76, 3. Pero un contemporáneo de nuestros sacerdotes-escritores, el tercer Isaías, será quien mejor ilumine su pensamiento. Hay que volver a leer aquí Is 56, 4-8; 57, 15; 58, 13-14; 60, 1-18; 63, 15-19; 66, 1-4. 20, para comprender cómo Dios habita en "un lugar alto y santo", y se acerca mucho al "pobre" de espíritu humilde y de corazón contrito, y, desde el santuario que su pueblo fiel le ha construido, irradia luz sobre el mundo.

⁶ Además de aparecer numerosas veces en el Levítico, Números y Deuteronomio, la designación de "tabernáculo de la Reunión" se encuentra más de veinticinco veces en la doble sección que estamos estudiando, especialmente en los caps. 29; 30; 40.

No se ve a Dios que viene. Para precisar el lugar de su presencia, se dice que Yahvé se sitúa "encima del propiciatorio, entre los dos querubines", 25, 22. Algunos textos antiguos se expresaban ya así: 1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2 (véase también Is 37, 16; Sal 80, 2; 99, 1). No sabemos exactamente la forma que tenían esos seres de alas extendidas, 5, 18-20; recuerdan por su nombre y figuración híbrida, a los "benedicidores" u "orantes" que los mesopotamios colocaban a la entrada de sus templos. La imagen de estos querubines se encuentra en los lados o, más bien, en la sextremidad del *kapporeth* o propiciatorio (cf. Lv 16, 14-16), es decir, de la cubierta o tapa del arca.

Según esta descripción, el arca se presenta como el pedestal o escabel sobre el cual el Dios invisible, al venir a ocupar su "sede", pone los pies. Es, ni más ni menos, lo que se nos dice en 1 Cr 28, 2: pasaje con el cual compararemos Lm 2, 1; Is 66, 1; Sal 99, 5; 132, 7. Estos textos son tardíos, pero los que leemos en el Exodo lo son también.

Conocemos, no obstante, un texto antiguo, el de Ex 24, 10, en el que se dice que el escabel de Yahvé es "embaldosado de zafiro". A propósito de este texto, nos habíamos acordado de Is 6, 1-5 y de Ez 1, 26 (p. 265). La idea es verdaderamente la de un Altísimo Rey cuyo "rostro" nadie puede ver, pero que se hace presente. El lugar adonde viene a poner su sede es como la base de su trono. Este "escabel", en el santuario, es el arca de acacia recubierta de oro puro, 25, 10-16.

"Y pondrás el propiciatorio encima del arca, y en el arca pondrás el testimonio que yo te daré. Y de allí me declararé a ti, y hablaré contigo": 25, 21-2; cf. 25, 16; 29, 42-43; 30, 6; 40, 20 (comparar Nm 7, 69). El "testimonio" son las dos tablas de la Ley: 31, 18 (cf. 16, 34): como vemos confirmado por Dt 1-5 (véase 1 R 8, 9). Al ser depositadas las tablas de la Ley en el cofre sagrado, éste se convirtió en "el arca del testimonio": 25, 22; 30, 6. 26; 31, 7; 40, 3. 5. 21. Y la tienda sagrada es denominada también "la morada del testimonio": 38, 21 (Nm 9, 15; 17, 23; 18, 2).

"Testimonio", en hebreo *eduth*, puede derivarse del verbo *yaad*: fijarse un lugar de cita (de ahí *edah*: asamblea, p. 160), verbo que encontramos precisamente en los textos citados anteriormente: 25, 22; 29, 42-43; 30, 6. 36. Las tablas de la Palabra divina, depositadas en el arca de la Alianza, serían, pues,

el recuerdo y la prenda del encuentro entre Yahvé (el cual se hace presente en medio de los suyos) y el pueblo que Yahvé congrega en torno a su Señor.

Pero "testimonio", en la forma casi idéntica *edoth*, significa frecuentemente la atestación de la voluntad de Dios; para decirlo con otras palabras: la ley, el mandamiento. Así lo vemos en numerosísimos textos, como Dt 4, 45; 6, 17. 20; Neh 9, 34; Sal 119, 14. 36. 99. Y entonces el sentido se refiere al contenido mismo de las tablas del Decálogo, la revelación oficial y auténtica de las exigencias de Dios.

Podemos decir, finalmente, que según las tablas de la Ley será juzgado el comportamiento del pueblo de Dios. En efecto, la palabra *eduth*, cuya etimología—al fin de cuentas—no es segura, podría derivarse también del verbo *ud*: atestiguar, invocar el testimonio de alguien. Tal es el sentido de "testimonio" en Dt 31, 24-26 (compárese v. 19) e indudablemente en Neh 9, 34.

Estas diversas explicaciones se acercan unas a otras y se completan para significar que el arca sagrada contiene el depósito de la Palabra que provoca y garantiza el divino Encuentro, a la vez que regula y juzga la vida del pueblo Dios. Así, por dondequiera que va, caminando por la historia, este pueblo de la Alianza lleva consigo el escabel sagrado que se ofrece al Dios que viene, y el cofre santísimo en el que se puede siempre encontrar formulada la Palabra que hace vivir.

La fe y la piedad de Israel quisieron enriquecer más todavía la significación del arca, aun cuando ya no era más que un recuerdo. Se habría depositado en ella—según se pensaba—una medida del maná recogido en el Sinaí: 16, 32-34, reliquia del "pan de Dios", recuerdo y garantía de la preocupación que Dios se toma por su pueblo. Y Nm 17, 25 añade que el arca habría contenido también la "vara de Aarón", señal de la autoridad de Dios representada por el jefe jerárquico. Estas tradiciones tienen la ventaja de mostrarnos cómo se concebía—en los siglos vi-v—el santuario, lugar en el que Dios hace que se escuchen sus palabras, lugar en donde alimenta a su pueblo, y donde se ejerce la mediación de la Alianza⁷.

⁷ Es fácil ver (y la tradición cristiana no ha dejado de hacerlo) en estas realidades simbólicas la prefiguración del altar cristiano en el

Para terminar, conviene recordar aquí la doctrina tradicional sobre la Nube, manifestación de la intervención y presencia de Dios entre los suyos, a la vez que velo de su misterio (pp. 204-211). En efecto, con la evocación de esta manifestación termina el libro del Exodo: 40, 34-38. La Nube será la morada de Dios en medio de sus fieles, mientras duren sus marchas. Este misterio del "Dios-con-nosotros", el Emanuel, la Biblia nos está invitando sin cesar a meditarlo: Am 5, 14; Is 7, 14; 8, 8. 10; Sal 46, 12; Dt 2, 7; 20, 1-4; 31, 6; 32, 12; 1 R 8, 57; Is 41, 10; 43, 2-5; Zac 8, 23; 10, 5; Nm 23, 21.

Todo lo que de este modo se nos dice acerca de la presencia de Yahvé en su pueblo que tiende hacia su cumplimiento, nos acerca e ilustra singularmente sobre el misterio de la presencia del Señor en la Iglesia, la cual también está en camino, en expectación, en crecimiento y desarrollo⁸.

Jesús el Señor es la presencia divina que ha plantado su tienda y habita entre nosotros: Jn 1, 14; Col 2, 9. Jesús es más que el templo de Jerusalén, y lo reemplaza: Mt 12, 6; Jn 2, 19-21; Ap 21, 22. Jesús está dondequiera que se reúnan algunos discípulos suyos; está siempre en la Iglesia: Mt 18 20; 28, 20.

El Señor habita en quienes están unidos con Él por medio del amor: Jn 14, 23; 15, 4; 1 Jn 4, 16; Hch 9, 5. Viven del mismo Espíritu, el Espíritu Santo que mora en ellos y cuyo templo son: 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; Ro 8, 9-11. Como piedras vivas que son, se entregan a la construcción de la morada de Dios que se lleva a cabo en la fe y en la caridad: 1 P 2, 5; Ef 2, 21-22; 4, 12-16 (léase principalmente este último pasaje).

Cuando el cristiano medita los textos que enuncian de este modo su condición "en Cristo" y que dan a su propia existencia su sentido, vigor y plenitud, no puede olvidar que esta doctrina de vida nació con la revelación de la presencia de Dios

que se celebra la Palabra divina, en el que se hace la Eucaristía, y en el que se ejerce el sacerdocio de Cristo.

⁸ Otra vez más, nuestro estudio va a parar al Nuevo Testamento, que da la plenitud de su sentido a toda la revelación antigua. Pero como este estudio debe limitarse al contenido del libro del Exodo, nos contentaremos—como hemos hecho ya otras veces—con sugerir por medio de algunas citas hacia qué puntos terminales tiende la revelación del Exodo sobre el santuario del desierto.

en el desierto del Sinaí y que, después de madurar durante siglos y siglos de experiencias vividas bajo la dirección de Dios, se había afirmado ya con gran seguridad teológica y mucha profundidad en los textos sacerdotales del Exodo.

"Y habitaré entre los hijos de Israel, y seré su Dios. Y conocerán que yo soy Yahvé su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto, para habitar en medio de ellos. Yo Yahvé su Dios", 29, 45-46.

LOS SIERVOS CONSAGRADOS

El cariño y apego de Israel a la morada de Yahvé, a su templo, en la época de la renovación postexílica, se expresó con acentos entusiásticos, cuyo eco nos ha conservado el Salterio: Sal 23, 6; 24, 1-6; 26, 8; 27, 4; 42, 1-12; 46, 5-6; 47, 1-10; 48, 1-15; 63, 1-9; 65, 1-5; 68, 1-36; 76, 1-4; 84, 2-5. 11; 92, 14; 96, 6-10; 100, 4; 116, 17-19; 118, 26; 122, 1. 9; 132, 1. 18; 134, 1-3; 135, 2. 21. Muchos de estos textos⁹ tienen origen sacerdotal. El corazón de los hombres consagrados al culto vibró frecuentemente de fe y amor hacia el lugar santo en donde encontraban a Dios y en donde le servían como Dios mismo quería ser servido.

La morada de Dios y su servicio requerían siervos elegidos, especializados. Los caps. 28 y 29 del Exodo atraen la atención del lector sobre la función sacerdotal en el pueblo de Dios. No se crea que tenemos en ellos una doctrina completa sobre el sacerdocio. Ni se trata ahora de estudiarlo con ocasión de estos capítulos. Tal cosa exigiría un tratado especial, histórico y teológico¹⁰. Sin embargo, el libro del Exodo nos ha permitido ya tocar algunos puntos de esta doctrina (pp. 232, 247-248). Lo que ahora se nos dice sobre las vestiduras sacerdotales (capítulo 28) y sobre la ceremonia de la consagración de los sacer-

⁹ Compuestos en fechas diferentes, pero la mayoría de los cuales son posteriores al destierro (la cuestión de la datación de los salmos es muy difícil; véase el índice de T. B. en la palabra "salmos").

¹⁰ Otra vez más podemos indicar como la mejor exposición sobre este tema la obra de R. DE VAUX, t. II, pp. 195-278.

dotes (cap. 29) nos proporcionará algunos elementos más de reflexión¹¹.

"Tú (Moisés), harás llegar delante de ti a Aarón tu hermano, y a sus hijos consigo, de entre los hijos de Israel, para que sean mis sacerdotes", 28, 1. 3. 5. "Tú los consagrarás (santificarás), para que sean mis sacerdotes", 28, 41; 29, 1. "Yo consagraré el tabernáculo de Reunión y el altar; consagraré asimismo a Aarón y a sus hijos, para que sean mis sacerdotes", 29, 44. "Y serán mis sacerdotes, y su unción les servirá por sacerdocio perpetuo, por sus generaciones", 40, 15.

Estos textos, formulados como palabras de Yahvé a Moisés, expresan—para la época del regreso del destierro—lo que nosotros llamaríamos la vocación sacerdotal. Se afirman la iniciativa y elección de Dios. Aunque los hijos de Aarón, descendiente de Leví (6, 16-23), sean sacerdotes por el hecho de su pertenencia a la tribu sacerdotal y, por tanto, por nacimiento, no obstante deben considerarse como llamados por Dios en la persona de su antepasado.

Israel, pueblo-sacerdote, fue llamado por Dios de entre los pueblos a fin de asegurar en el mundo el servicio sagrado (páginas 246-248), un servicio que Israel no inventó ni construyó por propia iniciativa, pero que testifica la obediencia de Israel a Dios y su adhesión a Él. Este culto, en el interior mismo de Israel, ha de ser realizado por ciertas personas. Pero tampoco ellas podrían llegarse a esta función en virtud de una iniciativa puramente humana. Para ello hace falta designación, mandato, elección por parte de Dios de entre los demás hermanos.

Los sacerdotes que Dios quiere para su servicio, están "consagrados": lo mismo que el santuario y que todo lo que se acerca a Dios (cf. 40, 9-15), los sacerdotes están separados de

¹¹ Los caps. 25-31, 35-40 del Exodo están llenos, desde luego, de muchas más cosas que merecerían ser examinadas con más detalle y que se prestarían a interesantes desarrollos. Pero, dado que dichos capítulos están muy vinculados con toda la literatura sacerdotal del Pentateuco, y que muchos otros pasajes de esta literatura deberían citarse también, siendo así que ellos exigen ya un comentario especial, aguardaremos al estudio del Levítico y de los Números para llevar adelante nuestras consideraciones.

la esfera de las cosas profanas y han pasado al terreno propio de Dios, son "santos" en el ejercicio de sus funciones. Esta consagración está expresada de dos maneras: las vestiduras sagradas y la ceremonia de la investidura, en el cap. 28, han de manifestar este carácter sagrado a los ojos de todos, durante el servicio cultural. En cuanto al ceremonial de la investidura, en el cap. 29, con sacrificios, purificación y unción, diremos que este ceremonial sacramentaliza ante Dios y ante los hombres el carácter sacerdotal.

En estos dos capítulos se concede un puesto preponderante a Aarón. Palestina no tiene ya estructura política propia, sino que está administrada por un representante del imperio persa para los asuntos civiles. La comunidad judía como tal se constituyó como hierocracia. El sumo sacerdote no tendrá hasta mucho más tarde la importancia que conocemos en el primer siglo de nuestra era. Pero poco a poco va heredando las prerrogativas del jefe de la comunidad. Podemos ya darnos cuenta de ello.

"Y harás vestiduras sagradas a Aarón tu hermano, para honra y hermosura" de su sacerdocio, 28, 2. Entre estas vestiduras, que se describen extensamente, retengamos lo que parece ser más significativo de la función.

Sobre las hombreras del efod, que es una túnica, están adheridas dos piedras en las que están grabados los nombres de los hijos de Israel: de este modo el sacerdote lleva "delante de Yahvé como memorial" la realidad viva de su pueblo representado por esos nombres, 28, 9-12. Las doce piedras preciosas que adornan el pectoral, grabadas igualmente con los nombres de las tribus de Israel, desempeñan el mismo oficio de mediación: "Y llevará Aarón los nombres de los hijos de Israel..., sobre su corazón, cuando entre en el santuario, por memorial delante de Yahvé continuamente", 28, 29. De este modo, cuando se acerca a Dios, el sacerdote le presenta todo su pueblo, durante la liturgia de adoración y alabanza, de expiación e intercesión.

Los "urim" y "tummim", que están depositados en el pectoral (como en una bolsita), son objetos bastante mal conocidos. Ignoramos, por lo demás, el sentido mismo de estos nombres. Se trata de una especie de suertes sagradas, cuyo funcionamiento está indicado en 1 Sm 14, 41-42 (léase el texto según los LXX); cf. Esd 2, 63; Neh 7, 65; Dt 33, 8;

Lv 8, 8; Nm 27, 21. Atestiguan que la función oracular, no ejercida por los sacerdotes de la época postexflica, lo era antaño por los ministros de los santuarios. El pectoral, adornado con estos emblemas de una prerrogativa desaparecida, sigue teniendo el valor simbólico de un "juicio" de Yahvé: 28, 30.

El turbante que sirve de mitra debe llevar adherida una "lámina de oro" (llamada también "señal de consagración" en 29, 6; 39, 30; Lv 8, 9), en la cual están grabadas las siguientes palabras: "Consagrado a Yahvé" (o: "Santo para Yahvé"). "Y estará sobre la frente de Aarón, y llevará a Aarón las faltas cometidas en todas las cosas santas, que los hijos de Israel hubieren consagrado en todas sus santas ofrendas; y sobre su frente estará continuamente, para que obtengan gracia delante de Yahvé", 28, 36-38. Las "faltas" o pecado (la palabra *awon* expresa el mal grave y profundo) son aquí de orden ritual. Pero esto no significa que sean puramente exteriores, como si no fueran más que una irregularidad legal. El comportamiento en el servicio de Dios depende de la fidelidad del corazón, y los actos religiosos tienen por esto una importancia particular. Es preciso que el sumo sacerdote esté cargado con el pecado del pueblo, a fin de eliminarlo, a fin de expiarlo, y obtener de Dios su perdón (Lv 10, 17; cf. Hebreos 5, 1-3).

Aparece bien a las claras que la función principal del sacerdote es un oficio de mediación. Su misión es misión de salvación.

La grandiosa ceremonia de consagración por medio del rito de la investidura, que está ordenada en el cap. 29, resumida en 40, 12-15, y cuya ejecución está descrita en Lv 8-9, comprende tres actos: una ablución completa, v. 4, la entrega de las vestiduras sagradas, vv. 5-6, 8-9, la unción, v. 7. Se ofrecen luego diversos sacrificios, que deben seguir haciéndose durante toda una semana, vv. 10-37.

La purificación previa por medio de la ablución, así como los sacrificios descritos luego detalladamente, tienen la finalidad de acentuar la "santidad" del sacerdote como representante y jefe de la comunidad; si fuera culpable, haría culpable ante Dios a todo el pueblo que se resume en él. Acerca de esta "santidad", el estudio del Levítico, y principalmente de los capítulos 21-22, nos proporcionará elementos de mediación.

La acción sacrificial simboliza las disposiciones religiosas de quienes las realizan y de aquellos en favor de quienes es realizada, al mismo tiempo que la aceptación por parte de Dios, a quien se ofrece el sacrificio (cf. 29, 18. 25. 41, con una fórmula que volvemos a encontrar repetidas veces en el Levítico y en los Números). El sacrificio, como oblación, es un acto de generosidad y amor. Por este motivo está siempre ordenado a establecer, significar o restablecer la Alianza entre Dios y los hombres. Por este motivo también, la materia privilegiada del sacrificio es la sangre, que es la vida por la cual la unión de las personas puede llevarse a cabo (p. 267).

Tales convicciones sustentan toda la larga descripción de 29, 2-3. 10-28. 31-42, y le dan todo su sentido.

El rito de investidura es el de la entrega de las insignias características de la función. Y hace que la ceremonia sea una especie de consagración. El turbante o mitra con su "lámina de oro" (que nos hace pensar en el "uraeus" que los faraones llevaban en la frente) es una insignia real. La función real es ante todo un cargo de responsabilidad. El sumo sacerdote no será rey, pero ocupará en la comunidad el puesto del responsable supremo delante de Dios.

Sin embargo, el rito más expresivo de esta eminente cualidad es el rito de la unción, 29, 5-7. Podría parecer a primera vista que sólo Aarón la recibe. Y, sin duda, así fue según los textos más antiguos. Pero la unción se generalizó y todos los sacerdotes fueron consagrados por medio de este rito, según pensaron los últimos redactores de la literatura sacerdotal: 28, 41; 30, 30; 40, 15 (Lv 7, 35-36; 10, 7; Nm 3, 3).

"Unción" se dice en hebreo *mishhah* (en griego *chrisma*, de donde se deriva la palabra española "crisma"), que viene del verbo *mashah* (en griego *chrio*): untar, frotar, ungir. De ahí se deriva el término *mashiah*, que al ser latinizado ha dado *messias*, y al ser castellanizado "mesías". Su traducción griega es *christos*, que ha dado en castellano la palabra "cristo".

El difundir óleo sobre objetos o personas era una práctica corriente. En efecto, el óleo tiene cualidades vigorizantes y da flexibilidad y ligereza. Proporciona suavidad así como grata impresión (sobre todo cuando está perfumado). Por otra parte, la unción con óleo adquirió desde muy antiguo un valor religioso (véase Gn 28, 18; 35, 14). De este modo adquirió

valor de rito consagradorio en la consagración de los reyes: 1 Sm 10, 1; 16, 13; 24, 7; 26, 9; 2 Sm 1, 14; 1 R 1, 39; 2 R 9, 1-6.

David había sido el rey perfecto según el corazón de Dios y según el corazón de su pueblo. No cabe duda de que incluso fue idealizado por la tradición a causa de las decepciones sufridas por el reinado de sus sucesores. Surgió una idea que se convirtió en esperanza: vendría un día—siempre aguardado—en el que el reino tendría nuevamente en su trono a un "ungido" perfecto. Esta idea y esta esperanza es lo que se ha llamado "mesianismo". Iluminados por Dios acerca de los acontecimientos de la historia, los profetas no cesarán de ahondar y orientar esta esperanza¹².

Pero vino el tiempo en que ya no hubo rey en Israel. Ezequiel nos ofrecía ya una imagen de la comunidad santa en la que el puesto del "príncipe" civil era modesto en comparación con las prerrogativas de los sacerdotes (Ez 44-46). Y el texto de Jer 33, 14-26, posterior a Jeremías, hace a los sacerdotes levíticos promesas que equivalen a las que se refieren a los descendientes de David (comparar Sir 45, 6-25).

La unción sacerdotal es la misma que consagraba a los reyes, pero trasladada a la persona de los ministros consagrados al servicio de Dios. Dentro de los límites impuestos por el poder civil, que ahora es distinto, el cargo y cuidado de la comunidad pasa oficialmente a los sacerdotes. Esta unción tenía entonces un carácter carismático, y debía comunicar vigor y sabiduría a los jefes de Israel. Desde este momento adquiere, para los sacerdotes, principalmente valor de santificación. De esta santificación fueron expresión exterior y simbólica numerosas reglas rituales (por ejemplo, las que leemos en Lv 21-22). Pero es fácil comprender que se trata, al mismo tiempo, de exigencias morales y de una condición de vida de alcance profundamente espiritual. Se trata del acercamiento al Dios santo. Además, el sacerdote es "santificado" para que pueda—también él—"santificar".

El sacerdocio, sacramentalizado de esta manera, tiene promesas de perpetuidad: Ex 29, 9; Nm 25, 12-13. Es una "alian-

¹² Podríamos ver provisionalmente en el índice de T. B. la palabra "mesianismo". Y, sobre todo, podríamos consultar P. D., pp. 193-195.

za" particularísima de Dios con los hijos de Leví: Dt 33, 8-10; Ml 2, 4; Neh 13, 29. Adquiere carácter "mesianico". El complicado capítulo 3 de Zacarías, que evoca una impresionante ceremonia de investidura sacerdotal, hace del sumo sacerdote Josué uno de los "dos mesías" de Israel. Pero el pensamiento va avanzando y precisándose: en Zac 6, 9-14, este Josué es coronado simbólicamente como mesías-sacerdote.

¿No deberemos recordar, por otra parte, el grande y misterioso "siervo de Yahvé" de los cánticos del segundo Isaías (Is 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), mediador que "llevó sobre sí los pecados de la multitud" (53, 4. 12), y cuya función parece acercarse tanto a la del sacerdote que hacía expiación e intercedía en favor de todo el pueblo, delante de Yahvé?

"Hemos hallado al Mesías, es decir, al Cristo", dijo Andrés a su hermano Simón (Jn 1, 41). "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?"—dijo Jesús a sus discípulos—. Respondiendo Simón Pedro, dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios viviente" (Mt 16, 15-16; Mr 8, 29), "el Cristo de Dios" (Lc 9, 20; cf. 2, 26).

"Y sobrevino Cristo, sumo sacerdote de los bienes venideros, a través del más amplio y más perfecto tabernáculo, no hecho de manos (de hombres), es decir, no de esta creación; y no con la sangre de machos cabríos ni de becerros, sino con su propia sangre, entró una vez para siempre en el Lugar Santísimo, habiéndonos obtenido eterna redención. Porque si la sangre de los toros y de los machos cabríos, y las cenizas de la becerria rociadas a los inmundos, santifican para la purificación de la carne, cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, librará nuestras conciencias de obras muertas

PARA QUE SIRVAMOS AL DIOS VIVO"

(Heb 9, 11-14)

EPILOGO

¿Adónde hemos llegado? ¿No hemos recorrido un asombroso camino? ¿No se nos ha quedado grabada para mucho tiempo, para siempre, una gran experiencia? Verdaderamente, "estas cosas sucedieron de tal suerte, que dejaron su huella en nosotros" (1 Cor 10, 6).

No se vive largas horas, días y semanas con el Señor Dios del Sinaí, con Moisés y sus hombres, con el pueblo de Dios que penetra en la historia y la orienta, con esta historia misma, sin sentirse transformado por todo ello. Por lo menos, tal es el efecto normal de una lectura fiel de los textos de los que sabemos que son la Palabra que Dios nos dirige, respetando y solicitando—a la vez—nuestra adhesión, nuestra conversión. "Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestro corazón" (Sal 95, 7-8).

Hemos entrado, pues, en un misterio que nos afecta, hemos entrado en un movimiento que es el movimiento mismo de la salvación, hemos entrado en una vida nueva. El Exodo no se termina con la lectura de las últimas páginas de un libro, sino que su terminación está en la existencia misma del pueblo de Dios que somos nosotros.

Ahora bien: este pueblo no ha terminado de liberarse, de liberar a hombres llamados juntamente con él a la salvación. Conoce todavía servidumbre, trabajos forzados que embrutecen, enajenaciones, el hechizo de los ídolos, los temores y los tabús, pasiones y presiones, los caprichos y las trampas de su propio corazón, sus torpezas, sus mentiras, sus pecados. Este pueblo no está todavía liberado—Pablo se lo dirá: Ro 1-8; Gal—de todo

engreimiento, de la vanidad por lo que cree haber logrado él mismo, de la paralizadora complacencia en sus propias "obras", de su apego de "conformista" miope a una ley cuyo dinamismo y exigencia de perpetua superación olvida.

Esta historia de liberaciones, la historia de Israel, es también la de la Iglesia, la de los cristianos. Hay que estar partiendo sin cesar, hay que sacudir los yugos que hay alrededor de nosotros y dentro de nosotros, hay que renunciar a las codicias, abandonar las riquezas que entorpecen, hacer que cesen las miserias que deshumanizan, rechazar los compromisos que nos tienen maniatados, destruir las injusticias que oprimen y separan, promover la maduración de las conciencias, la apertura de los espíritus, la respiración del corazón, las oportunidades del consentimiento y del amor, la libertad de la persona, la gran ascensión del hombre y del universo.

Cada época tiene su tarea histórica. Nuestra época tiene especial conciencia de la suya, del programa de liberación que se le propone, tanto en el terreno psicológico como en el nivel de la existencia colectiva. Hay que denunciar enajenaciones cuya aceptación sería un suicidio. Y si entre nuestros contemporáneos hay algunos que—a causa de esta lucidez—zozobran en un pesimismo negro, en la sola afirmación del absurdo, en las violencias de la rebelión o en el fatalismo desalentado, es que realmente no ha llegado todavía hasta ellos el mensaje y la gracia de la salvación.

Anuncio magnífico, pero exigente; gracia de libertad, pero para hombres denodados. Dios, que promete la "paz" en el sentido en que la paz es cumplimiento, rehúsa la tranquilidad. Dios está pidiéndonos siempre más. Siempre habrá algo que debemos abandonar. No podemos vincularnos nunca con la antigüedad, creer que ya hemos llegado, instalarnos en lo ya adquirido y contentarnos con ello. No hay que confundir los altos que se hacen para acampar, con la llegada a la meta (Heb 11, 13; 13, 14). La vida es marcha, crecimiento, evolución, historia. La vida es una aventura: la aventura de la fe. El camino se adentra por lo desconocido de la novedad, hacia las oportunidades del mundo que se está haciendo, hacia el "conocimiento de Dios".

Este camino pasa por el desierto, la "tentación", el ensayo de las propias fuerzas y de la paciencia, la prueba de la fe. En este camino hay que contentarse con Dios. No se puede volver

atrás. El pueblo llamado a la comunión de la Alianza es separado—al principio—de los demás hombres. Sabe que volverá a encontrarse con ellos un día. Pero su corazón se hallará entonces tan convertido, que no correrá ya un peligro demasiado grande de dejarse seducir por el mundo. Y si este encuentro no se lleva a cabo, Dios provocará de nuevo esa especie de secuestro que es el noviciado de la consagración (Os 2, 16-22; Ez 16, 39-43, 59-63; 20, 35; Is 54, 6-7 = 62, 4 = Ap 12, 6; 18, 4).

El pueblo escogido, que camina por este mundo con el Señor a quien ha encontrado y a quien sigue buscando siempre, guiado por la nube de lo desconocido que se revela, alimentado por un pan que se halla en esta tierra, pero que es dado desde el cielo por Dios, experimentando sucesivamente los fervores y las depresiones, la angustia que socava el valor y la cálida ternura de Dios que lo multiplica por diez, el pueblo escogido—digo—aprende a leer las "señales" que van jalonando su paso por la historia. La prosperidad, el éxito, la victoria, pero también—y más todavía—los "rudos golpes", la enfermedad, la penuria, la derrota, la muerte, son "días de Yahvé", "venidas" y "visitas" del Señor. Estar comprometido con la libertad y con la comunión de gracia es una decisión terrible. Pero así el mundo se llena de significado y trabaja por la salvación.

El pueblo de Dios camina adelante hacia el encuentro de su Señor. Va progresando por los caminos de una comunión cada vez más profunda. La Pascua es el paso de la muerte a la vida. El camino practicado es el del "conocimiento" de Dios, el de la Alianza que es amor y gozo en el servicio. El pueblo de Dios camina hacia la vida en su plenitud.

Amar, vivir en la Alianza, es servir, cumpliendo lo que Dios quiere (Dt 10, 12. 20). El altar del Señor será el lugar del más elevado servicio. Allí, el pueblo congregado en torno a los ministros consagrados ejercerá la función santa y será el sacerdote del mundo. Allí, el pueblo, según las normas inspiradas por Dios y con los medios que Dios le da, podrá expresar lo mejor que Dios ha puesto en su corazón y en el universo, en medio de la adoración, la alegría de los pobres a quienes Dios bendice y ama, y en medio de la acción de gracias.

Al hacer esto, el pueblo de Dios se convierte en un pueblo fraternal. Los hombres que "conocen" a Dios, se "conocen" unos a otros. La libertad que reciben como don, les enseña a respetar y promover la libertad de los demás. Las primeras exi-

gencias del Decálogo hacen que las siguientes exigencias sean posibles y necesarias. Y a los que vivieron en servidumbre, se les recordará incesantemente su pasada cautividad, para que no sientan la tentación de sojuzgar a nadie (Lv 19, 34; Dt 24, 17-22; Mt 6, 12; Lc 6, 17). Ya no hay servidumbre ni dominación (1 Cor 12, 13; Col 3, 11). Porque, en definitiva, la libertad no separa. Antes bien: la libertad es lo único que une y que puede instaurar una verdadera comunidad en la atención y disponibilidad mutuas, en el servicio recíproco.

Sin embargo, el esfuerzo debía llegar tan lejos, y tantos fracasos en la fidelidad mostraron la insuficiencia humana del pueblo, que una "novedad" haría irrupción en la historia. Esta novedad estaba en el plan de Dios, prevista, anunciada, preparada. Esta libertad hacia la cual tendía el pueblo nacido en el Sinaí, vino un día a "plantar su tienda" entre los hombres en la persona de un hombre verdaderamente libre, verdadero "siervo" (o servidor) de Dios y de sus hermanos: Jesús, el Mesías.

El Evangelio da testimonio de Él: los actos de este nuevo y perfecto Moisés son liberaciones. Él libera de todas las servidumbres y de todos los temores (Lc 4, 18-21; Mt 11, 5; cf. Is 42, 7; 49, 6-10; 61, 1-2). Él se opone a los poderes del mal cuya identidad es misteriosa y a los que llamamos demonios. Él detiene todos los caminos que conducen hacia la muerte. Vino para servir, y lo hace hasta la donación total de sí mismo, hasta la perfección del amor (Mr 10, 45; Lc 22, 25-27; Fil 2, 6-8; Jn 13, 1. 14).

Por su muerte ofrecida como sacrificio por los hombres, Jesús salva al mundo. Por su resurrección, que es victoria sobre la muerte, instaura definitivamente el reinado de la vida. Tal es la nueva y perfecta Pascua.

La existencia cristiana es una vida pascual, significada y realizada por el Bautismo y la Eucaristía. La existencia cristiana es nacimiento y vida en un espíritu nuevo, en el Espíritu de Dios que es libertad, verdad, fidelidad, amor (2 Cor 3, 18; Ro 6, 16-18; 8, 15-16; Gal 3, 24-28; 4, 6-9; 5, 1. 13. 16. 22-25; Jn 8, 31-37). Es vida que no cesa ya (Jn 5, 21-29; 6, 40. 47-58).

Pero el hombre no se realiza y cumple sin el mundo en el cual está inscrito vitalmente, sin el mundo que él ha recibido como cargo, y cuya suerte está vinculada con la suya. Este

mundo está llamado también a la gracia de la redención por Cristo Jesús y, a través del hombre, se abre al impulso de la Pascua. Por eso, lo primero que hace falta es que el hombre sea—él mismo—liberado y regenerado, que se convierta en fiel siervo, apto para cooperar con Dios en el éxito de la creación. Por medio de sus funciones sacrales, el hombre hace que culmine el movimiento de todos los seres, y por medio de su propia consagración fraternal les permite armonizarse y realizarse plenamente.

La creación, pues, está aguardando la entera liberación del hombre, y vive en la esperanza de llegar ella misma a la libertad de desarrollarse y florecer. Sus crisis, sus desgracias, sus fracasos son los gemidos de un alumbramiento, el parto del mundo nuevo que está viniendo. Con el hombre y por medio del hombre, la creación se libera de las servidumbres que paralizan sus potencias de vida, y camina hacia aquella plenitud para la cual todo fue hecho (Ro 8, 19-22), hacia aquella unanimidad activa de los hombres y de todos los seres en el amor, realizada por Cristo: unanimidad que el Exodo nos ha enseñado que es el verdadero "servicio de Dios".

Nos queda dar gracias por ello:

Bendito sea el Señor Dios de Israel:
ha visitado a su pueblo y realizado su liberación.
Ha suscitado para nosotros una fuerza de salvación
en la casa de David su siervo,
como lo había dicho por la boca de sus santos profetas:
¡liberación de nuestros enemigos
y de la mano de todos los que nos aborrecen!
Manifestó su bondad hacia nuestros padres
y se acordó de su Alianza santa,
del juramento hecho a Abraham nuestro padre:
¡concedernos el servirle sin temor...
en la santidad y la justicia, en su Presencia,
durante todos nuestros días!

(Lc 1, 68-76)

INDICES

INDICE DE LOS AUTORES CITADOS

- ABEL 54.
AGUSTÍN 281.
ALBRIGHT 53, 54.
ALLARD 115, 116.
ALT 305.
AMBROSIO 204.
- BARROIS 234.
BARSOTTI 322.
BASILIO 204.
BERGSON 279.
BONSIRVEN 179.
BOTTÉRO 63.
BOURDON 52, 193.
BUBER 37, 63, 90, 97, 101, 162,
194, 198, 247, 248, 253, 262,
276, 293, 350, 360.
- CAUSSE 338.
CAZELLES 20, 37, 51, 70, 160,
318, 332.
COHEN 23.
CONNELY 33.
COUROYER 136, 139, 263.
CRISÓSTOMO (San Juan) 204.
- DANIÉLOU 204, 363.
DANIEL-ROPS 22.
DHORME 63, 70, 111, 134, 162,
360.
DIONISIO EL AREOPAGITA 363.
DORÉ 33.
DRIOTON 37, 190.
DUBARLE 111.
DUESBERG 71.
- ETERIA 56.
- FILÓN 71, 363.
FLEG 180.
FRAZER 70.
- GREGORIO DE NYSSA 204, 363.
- HAAG 162, 164, 174, 177, 181.
HAURET 237.
HERMANN 305.
- JACOB 113, 254.
JANKÉLEVITCH 297.
JANSSEN 161.

JAUBERT 181.
JOSEFO (Flavio) 71.

KRAUS 177. ^a

LAMBERT 111.
LEFEBVRE 73.
LEGRAND 33.
LEMAIRE-BALDI 193, 194.
LODS 318, 369.

MARÉCHAL 363.
MAYANI 51.
MICHAELI 40.
MILLE (Cecil B. de) 33, 72.
MONTET 38, 47, 50, 64, 68, 71.

NAUTIN 182.
NÉHER 65.

OESTERLEY 297.
ORÍGENES 204.

PÉTRÉ 56.
PIROT-CLAMER 37.
PRÉVOST 56.
PRITCHARD 70.

REYMOND 140.
RICCIOTTI 22, 70.
ROBERT 365.
ROWLEY 283, 369.

SCHEIL 326.
STAMM 283, 294, 301, 305.
STEINMANN 318.
SZLECHTER 334.

TÁCITO 290.
TERTULIANO 204.
TESTUZ 166, 179.
TOMÁS DE AQUINO (Santo) 118,
281.

VAN IMSCHOOT 113.
VAUX (de) 37, 63, 160, 174, 177,
266, 294, 295, 318, 321, 324,
354, 368, 369, 398.

VERCOUTER 63.
VERGOTE 45, 132.

WAMBACQ 104.
WAXMAN 179.

YOYOTTE 38.

INDICE GEOGRAFICO

Abu Simbel 44.
Abu Zenime 54.
Amalecitas 228.
Amarga 216.

Amargos (lagos) 51, 53, 193.
Amarna (el) 40, 70.
Asiria 46.
Avaris 48.
Ayun Musa 55.

Baal-Saphon 51, 193.
Bethel 24, 27, 84.

Cadés 25, 52, 90, 217, 228, 318,
383.
Canaán, véase Palestina.
Cush 53.

Elim 55.
Etham 192.

Feiran (wadi) 55.

Garandel (wadi) 55, 218.

Gilgal 383.
Goshen 51, 140.

Habiru 63.
Hittitas 38, 39, 47.
Horeb 54, 226, 228, 254.
Hyksos 38, 45, 48, 51, 52, 64.

Karnak 44, 47.
Katherine (yebel) 56.

Madián, Madianitas 36, 54, 75,
112, 232, 233.
Maghara (wadi) 54.
Mara 55.
Menzaleh (lago) 48.
Mar de los Juncos, Mar Rojo 16,
51, 192, 193.
Meribah 217.
Migdol 193.
Mitanni, Mitanos 38, 40.
Musa (yebel) 54-56, 242, 363.

Nasib (wadi) 54.

Palestina, Canaán 39, 87, 170,
 176, 257, 299, 367.
 - rot 51, 193.
 Pithom 48, 50.

 Qenitas 53.
 Qiryat-Yearim 384.

 Raha (llanura de er) 55.
 Ramsés 48, 51.
 Raphidim 55, 226, 228.
 Ras-es-Safsafah 56.
 Ras-Shamra 113, 295.

 Samaria 25, 27.
 Serabit-el-Khadim 23, 54.

 Serbal (yebel) 54.
 Silo 383.
 Sin (desierto de) 218, 220.
 Sinaí 23, 39, 53-57, 113, 207,
 254, 259, 264.
 Siquem 265, 269, 318, 319, 383.
 Sukkot 51, 189.

 Tanis 48, 51, 52.
 Tebas 40, 46.
 Timsah (lago) 48, 73.
 Tumilat (wadi) 48, 50, 51, 52,
 189.

 Ugarit 113.

INDICE DE LÓS PRINCIPALES PERSONAJES HISTORICOS Y BIBLICOS

Aarón 26, 30, 69, 93, 105, 129, 137, 138, 233, 349, 353-354, 400.	Manethón 37, 52.
Abiú 260.	Mesa 113.
Abraham 74, 172, 245.	Minephta 47.
Akhenatón, Amenophis IV 40.	Moisés 16, 18, 36, 68-72, 84, 154, 195, 226-227, 229, 234, 237, 263-264, 349, 351-353, 358, 363, 365-366.
	Myriam 69, 201.
Elías 27, 52, 210, 254, 363.	
Eliezer 233.	Nadab 260.
Esdras-Nehemías 168, 368.	Nefertiti 40.
Ezequías 27, 324.	
	Ramsés I 41.
Gilgamesh 295.	Ramsés II 37, 42-48, 50, 64.
Gershom 75, 233.	Ramsés III 47.
Hammurabi 319, 326.	Sargón 70.
Horemheb 41, 64.	Seti I 40.
	Sinuhé 73.
Jacob 84, 97, 121.	
Jetro 75, 231-235.	Thutankhamon 41.
José 62, 64, 192.	Thutmosis 38.
Josías 28, 177, 324, 355, 393.	
Josué 229, 353, 358.	Yokebed 112.

INDICE DE PALABRAS HEBREAS

- ab* 206.
abad, abodah 77, 167.
abar 162.
adonay 114.
amad, amud 206.
aman 234.
anah 66, 308.
anan 206-208.
anaw, anawah, ani 66, 87, 224.
araphel 206.
ashan 206.
asher 114, 116.
ashera 368.
awah 310.
awon 401.
azkarah 163.
- dabar* 233.
- ebed* 77, 168, 325.
edah, edoth, eduth 160, 395.
eyeh 114-116, 117.
el, elohim 111, 350.
eleph 189.
el-shadday 75, 101-102, 112.
emeth 234.
- gaal, goel* 102, 173.
ger 332-333.
- hartummim* 132.
hayah 115-118.
haqah, hoq, huqqim 217, 233.
hamad 310.
hanan, hen 361, 362.
harag 302.
hemith 302.
haram, herem 251, 336.
hithawah 310.
- (Jehová)* 114.
- kabad, kabod* 112, 148, 207-208, 221, 263, 299, 361, 362.
kapporeth 289, 395.
kes 230.
kohen, kohanim 232, 233, 247.
- lehem* 220.
- magepha* 131.
mah-hu, man-hu 222.

- malak* 195, 257.
manan 222.
marah 216.
mashah, mashiah 402.
massah 217, 226.
massebah 368.
mazkir 163.
meribah 226.
mesharet 79.
mishhah 402.
mishkan 394.
mishpat, mishpatim 217, 320, 341.
mohar 331.
mopheth 130-131.
muth 302.

nabi 105.
nagaph, negeph 131.
nahash 133.
nassah 217, 226.
nashak, neshek 334.
nephesh 267.
nes 230.

oth 130-131.

padah 173.
paqad 90, 290.
pane, panim 359.
peli 119.
pasah, pesah 162.
pesel 287.

qahal 165.
qarab 221.
qaran, qeren 365.
qol 252.
qorban 221.

raah, reah, roeh 359.
raham, rehem 362.
raphah 217.
rasah 302.
rib 226.

saba, sebaoth 104, 123.
saphir 261.
sedeq 217.
segullah 245.
seneh 84.
shabath 295, 299.
shahaq 206.
shakan 394.
shalom 235.
shaphat 217, 320.
sharat, sheret 79.
sinay 84.
sittim 55.

tannim 133.
tebah 69.
tehom 133.
torah, toroth 23, 25, 93, 149, 220, 233, 237.
tub 362.

ud 396.

yaad 160, 395.
yahaweh 117, 118.
yarah 93.
YHWH 89, 111-126, 361-362, 364-365.

zakar, zeker, zekor, zikkaron 122, 163, 170, 180, 294.

INDICE DE REALIDADES BÍBLICAS

- Abib 160, 175.
 adulterio 304-305.
 agua 202, 203.
 Alianza 18, 76-77, 102, 243-245, 259, 264-272, 367, 409.
 altar 230, 267, 323-325, 378, 380.
 anatema 336.
 ancianos 90, 235, 260.
 ángel de Yahvé 85, 195, 257, v. *malak*.
 año sabático 337-338.
 arca de la Alianza 19, 289, 378, 379, 382-385, 392.
 arrepentimiento de Dios 352.
 ázimos 162, 164-165, 169, 170, 176-178, 188, 222, 339.

 banquete o convite sacrificial, véase sacrificios.
 bautismo 203, 210, 408.
 becerro de oro 347-356, 365.
 bestialidad 331.
 blasfemo 292.
 brazo de Dios 91.

 candelabro de siete brazos 378-379.
 cielo 290, 304, 367.
 cifras simbólicas, véase simbolismo numérico.
 circuncisión 96, 103, 168, 178, 337.
 codicia 310-312.
 Código de la Alianza 23, 24, 26, 317-341.
 codornices 221.
 columna de nube, véase Nube.
 comunión sacrificial, véase sacrificios.
 conocer, conocimiento 76, 103, 105, 109-111, 123, 137, 148, 152, 220-221, 246.
 conocimiento de Dios 109-111.
 cordero 161, 340.
 cuarenta 72, 105, 163.
 cuernos 365.
 cumplimiento del A. T. en el N. T., véase Jesucristo.
 curación 217.

 Decálogo 18, 23, 26, 33, 275-313.
 Decálogo yahvista 25, 369-370.

dedo de Dios 136.
descendimiento de Dios 87, 205,
207, 250, 255.
despojos de Egipto 188.
Dios-con-nosotros 227, 397.
doce 62, 105, 218, 265.
domingo 298.

efod 379.
elección de Israel 102-103, 244-
250.
elohista (tradición, escrito) 26,
52.
endurecimiento del corazón 95,
105, 137, 148, 151, 226.
enfermedad 218.
envidia 311.
epizootia 138.
escatología 123, 152, 218, 255.
esclavitud, prestaciones persona-
les, servidumbre 45, 64-66, 76,
77-78, 99, 182-183, 325-329.
escribas 235.
escritura 23, 71, 263.
estandarte 230.
estilo (libertades de), véase hi-
perbólico.
Eucaristía 180, 181, 224, 225,
271-272, 397, 408.
extranjero 332-333.

faz, cara a cara 143, 357-366, 395.
fe, creer 98, 195, 219, 220, 238,
348, 406.
fiestas 339-341, 371.
filacterias 170.
fuego de Dios, véase tormenta.

genealogías 32, 104, 299.
gloria, véase *kabod*.
granizo 139-140.
guerra 302-304.

hiperbólico, enfático, épico (len-
guaje, estilo) 136, 137, 139,
140, 142, 144, 145, 147, 196,
197, 202.

homicidio 302-304, 329.
humilde, humildad, véase pobre.

imagen, imágenes 120, 287-291,
347-348, 350, 366.

Jerusalén, véase templo.
Jesucristo (mesianismo, tipología,
cumplimiento del A. T.) 31,
69, 80, 125-126, 180-181, 210,
211, 218, 225, 228, 229, 249,
271-272, 278, 291, 297-298,
325, 328, 333, 366, 377, 397,
403-404, 408.

Jubileos (libro de los) 166.
juicio 102, 105, 152, 182, 319-
320.
juramento 292.

lámina de oro 401-402.
langosta 141, 142.
lepra 92.
Leví, levitas, levitismo, véase sa-
cerdocio.

libro de vida 356.
liturgia, culto 27, 28, 29, 79,
88-89, 141, 157-159, 163, 166-
167, 173, 183, 201, 202, 204,
209, 270, 341, 351, 375-378.

magia 35, 71, 92, 109, 114, 123,
132-133, 136, 152, 226, 292,
331.

maná 18, 219-225.
mandamientos de Dios 275-313.
manifestación, véase *kabod*.
mano de Dios 91, 105, 138, 139,
262.

matar, véase homicidio.
matrimonio 304-305, 331.
memorial, véase recuerdo.
mensajero, véase ángel de Yahvé.
mentira 308-309.
mesa de los panes 378-379.
mesianismo, véase Jesucristo.
midrash, midrashim 34, 71, 143,
224.
mil 189.
milagro 34, 130.
misionero (espíritu), véase uni-
versalismo.
mito 35, 70, 182.
monoteísmo 286.
mosquitos 136.
murmuraciones 218, 221, 226.

Nilo rojo 133-135.
Nisán 160, 175.
nombre (doctrina del) 109, 292.
Nombre de Yahvé 18, 89, 101,
109-126, 139, 183, 292, 361.
Nube 18, 29, 192, 195, 196, 204-
211, 253, 263, 358, 364, 378,
397.
números, véase simbolismo.

óleo 402.

padres (padre y madre) 299-301,
329.
Pascua 18, 25, 27, 30, 157-184,
339.
pectoral 379, 400.
Pentecostés 242, 297, 339.
peste 138, 145, 163.
plagas de Egipto 129-154.
pobre, pobreza 66, 69, 87, 142,
224, 307-308, 333-335, 394.
prendas 334.

prestación personal, v. esclavi-
tud.
préstamo a interés 306, 333-335.
primer día del Año 160.
primicias 171, 336-337, 339, 371.
primogénitos 25, 95, 145, 171-
174, 337, 371.
profetismo, profetas 34, 61, 93,
94, 105, 151, 154, 234, 256,
269, 366.
propiciatorio 378, 379, 395.
propiedad 307.
prosélito 333.
pruebas 217, 220, 226, 256, 406.
puro e impuro 178, 337.

queja 226.
querubines 379, 395.

ranas 135.
recuerdo, memorial 76, 122, 163,
170, 180, 181, 183, 271, 400.
redención 102, 137, 183.
reforma, véase Ezequías, Josías,
Esdras-Nehemías.
refugio 329.
reino 246, 249.
rescate 102, 172-173, 183, 371.
robo 305-308, 330.
roca, peña 227.
rostro, véase faz.

sábado 219, 220, 222, 293-299,
371, 379.
sabios, sabiduría 390.
sacerdocio 69, 76, 93-94, 104,
231, 232, 237, 246, 248, 249,
265, 354-356, 358, 382, 384,
386, 389, 397, 398-404, 407.
sacerdote, véase sacerdocio.

- sacrificios 161, 171, 172, 174, 183, 233, 262, 265-268, 336, 339, 379, 401-402.
- salarios 303, 307.
- salmos 27, 341, 398.
- sangre 135, 163, 164, 267, 271, 402, 404.
- santo, santidad, santificación 120, 248, 250, 294, 337, 392, 401.
- Semanas (fiesta de las) 339.
- señal 34, 92-93, 130-131, 163, 170, 202, 206, 230, 253.
- serpiente 132-133.
- serpiente de bronce 389.
- servidumbre, véase esclavitud.
- servir, servir, servicio 77-80, 89, 170, 174, 183, 194, 247, 325, 375, 376, 407.
- setenta 218, 232, 236.
- sheol 143, 203.
- siete 62, 264, 295.
- simbolismo numérico 62, 72, 91, 105, 138, 189, 190, 216, 218, 232, 236, 263, 265, 295.
- sumo sacerdote 400-401.
- tábanos 137.
- tabernáculo, véase tienda.
- Tabernáculos (fiesta de los), véase Cabañas.
- tablas de la Ley 263, 353-370, 395-396.
- talión 302, 328, 329.
- tamarisco 223.
- templo de Jerusalén 27, 29, 30, 227, 260, 355, 380, 384, 392-394.
- tentación 217, 226, 406.
- testimonio 308-309, 335, 395-396.
- tienda santuario 19, 358, 378, 380, 382, 394.
- tinieblas 143.
- Torah 36, 147, 150, 270, 271.
- tormenta 19, 196, 197, 205, 207, 251-255, 261, 351, 363, 364.
- trabajo 77, 298.
- tradición 10, 21, 32, 309.
- Trasfiguración 210, 255, 363.
- tres días 91, 138, 142, 216.
- túnica 379.
- turbante, mitra 379, 401.
- úlceras 138.
- unción 379, 402.
- universalismo 124, 140, 152, 168, 247-248.
- urim-tummim 400.
- vara de Moisés 92-93, 132, 133, 136, 227, 229.
- ver a Dios 85, 256, 261, 262, 359-366.
- vestiduras litúrgicas 379, 400.
- visita de Dios 90, 98, 255, 360.
- viuda y huérfano 333.
- yahvista (tradición, escrito) 25, 52.
- Zarza ardiente 54, 83-85, 251.

INDICE SISTEMATICO

Prólogo	9
Introducción	13
Ordenación general del Exodo	15
Espíritu e importancia de la obra	17
La situación literaria	19
Historia de la composición	22
El género literario y la historia	31
Egipto y el Oriente mediterráneo en la época del Exodo.	37
El marco geográfico	48
Capítulo I. <i>La condición de servidumbre</i>	59
Los hijos de los Patriarcas (Ex 1, 1-7)	61
Sometidos a servidumbre (1, 8-14)	64
La descendencia amenazada (1, 14-20)	66
El primer salvado (2, 1-10)	68
El gesto profético (2, 11-15)	72
El desierto y las tradiciones ancestrales (2, 16-23a)	74
Dios entra en la historia (2, 23b-25)	76
Servir	77
Capítulo II. <i>La misión del Libertador</i>	81
El encuentro en la zarza (3, 1-6)	83
La misión de Moisés (3, 7-15)	87
El programa (3, 16-22)	89
Las señales (4, 1-17)	92

Regreso a Egipto (4, 18-31)	94
Estallido de la crisis (5, 1-6, 1)	98
La tradición sacerdotal (6, 2-7, 7)	100
Capítulo III. <i>El Señor que libra</i>	107
El conocimiento del nombre de Dios	109
Origen de la palabra YHWH	111
Análisis de 3, 14-15	114
Significación de YHWH	118
Capítulo IV. <i>La lucha por la liberación</i>	127
Observaciones de conjunto	129
La lección inicial (7, 8-13)	132
El Nilo rojo (7, 14-25)	133
Bichos y enfermedades (7, 26-9, 12)	135
El granizo (9, 13-35)	139
Langostas y tinieblas (10, 1-29)	141
La muerte de los primogénitos (11, 1-10; 12, 29-30)	144
Historia, tradición y género literario	146
La Torah de las plagas de Egipto	150
Capítulo V. <i>El sacramento de la Pascua liberadora</i>	155
Carácter y género literario de los textos sobre la Pascua	157
El sacrificio de la Pascua (12, 1-14)	159
La semana de los Azimos (12, 15-20)	164
Explicación sobre los ritos de la Pascua (12, 21-27)	165
Complementos al ritual pascual (12, 43-51)	167
Explicaciones sobre el rito de los Azimos (13, 3-10)	169
La consagración de los primogénitos (13, 1-2, 11-16)	171
Historia de la Pascua israelita	174
El sacramento de la Pascua	182
Capítulo VI. <i>El paso a la libertad</i>	185
La salida de Egipto (12, 31-42; 13, 17-22)	187
El paso del mar (14, 1-31)	192
El cántico de la victoria de Dios (15, 1-21)	198
El bautismo del pueblo de Dios	201
El misterio de la nube	204
Capítulo VII. <i>La libertad puesta a prueba</i>	213
El duro camino (15, 22-27; 16, 1-3)	215

El pan de Dios (16, 4-36)	219
Altercado con Dios y victoria con el favor de Dios (17, 1-6)	226
Responsabilidades y mediación (18, 1-27)	230
Capítulo VIII. <i>La Alianza para el servicio</i>	239
La vocación del pueblo de Dios (19, 1-6)	241
La gran manifestación del Señor (19, 7-25; 20, 18-21)	250
Miradas sobre el futuro (23, 20-33)	256
En las cumbres (24, 1-2, 9-18)	260
La celebración del misterio de la Alianza (24, 3-8)	264
Capítulo IX. <i>La carta de los hombres libres</i>	273
Espíritu, género y significación del Decálogo	275
Estructura y origen del Decálogo	280
Lo absoluto de Dios (20, 1-7)	284
La consagración del tiempo (20, 8-12)	293
Las leyes de la vida en común (12, 13-16)	301
La libertad del corazón (20, 17)	310
Capítulo X. <i>La Alianza en la vida</i>	315
El Código de la Alianza	317
El encuentro sagrado (20, 22-26)	323
La libertad en la servidumbre (21, 2-11)	325
La primacía de la vida (21, 12-22, 18)	329
El derecho del pobre (22, 20-23, 9)	332
El derecho de Dios (22, 19, 27-30; 23, 10-19)	336
Capítulo XI. <i>La fidelidad en la Alianza</i>	343
Situación literaria de los capítulos 32-34	345
La rebelión del becerro de oro (32, 1-6)	347
La intercesión del mediador (32, 7-33, 6)	351
La faz de Dios (33, 7-23; 34, 5-9, 29-35)	357
Las tablas y el ritual de la Alianza (34, 1-4, 10-28)	367
Capítulo XII. <i>El más alto servicio</i>	373
Liturgia y ritual	375
La Torah litúrgica del Exodo (25-31; 35-40)	378
Historia del santuario del desierto	382
El celo de la casa de Dios	387
El misterio de la divina presencia	392
Los siervos consagrados	398

<i>Epílogo</i>	405
<i>Indices</i>	411
Índice de los autores citados	413
Índice geográfico	415
Índice de los principales personajes históricos y bíblicos ..	417
Índice de palabras hebreas	419
Índice de realidades bíblicas	421
Índice sistemático	425